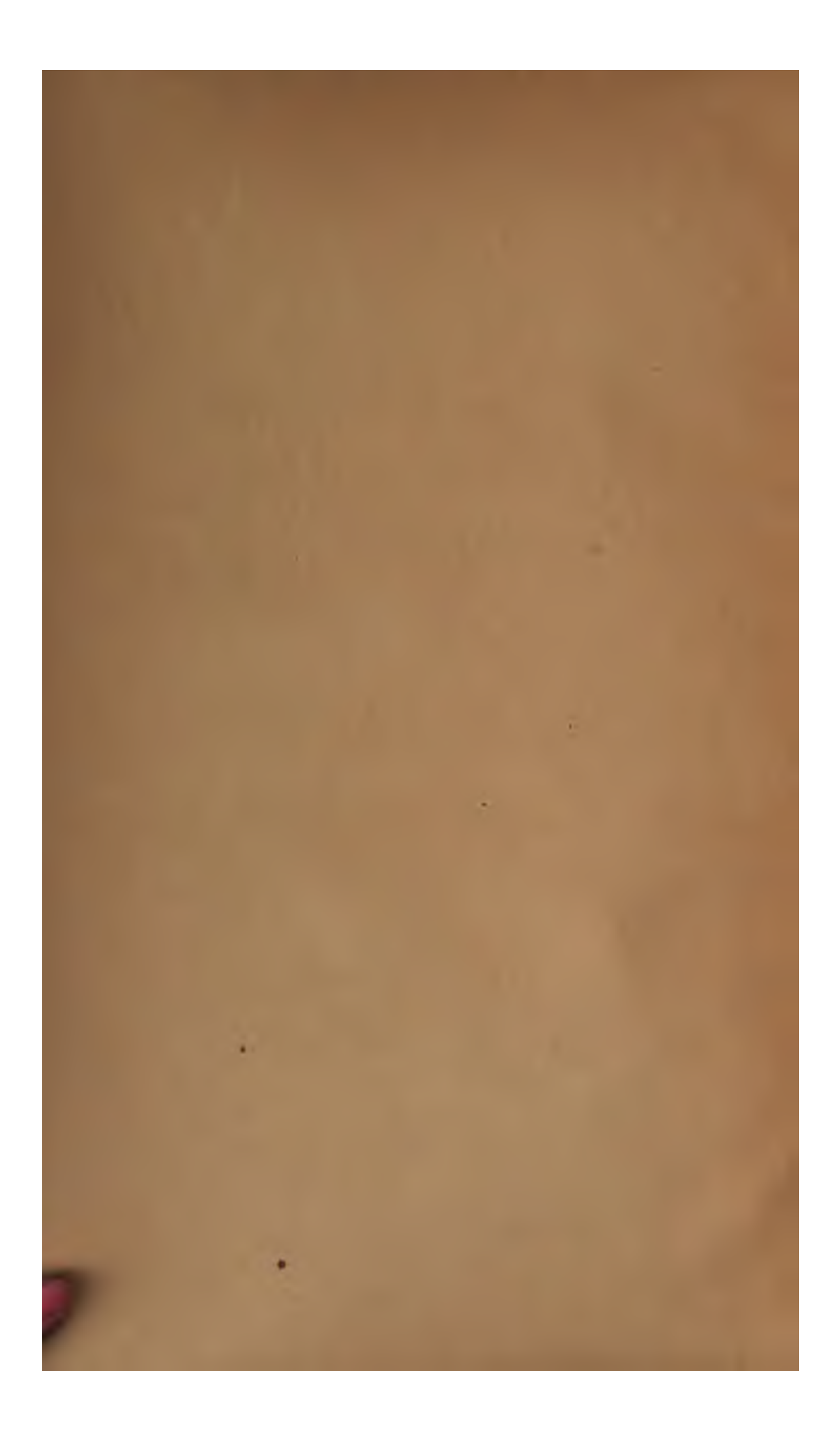




Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Siebzehnter Band.



Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.
1887.



Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Ueber die Bedeutung der völkerpsychologischen Arbeiten Adolf Bastians.[1]

Von Julius Happel.

Als ich zum ersten Mal — vor nun elf Jahren — A. Bastians Werke, und zwar eine seiner Erstlingsarbeiten „Der Mensch in der Geschichte“ (durch A. Lange, in seiner Geschichte des Materialismus, darauf aufmerksam geworden), zur Hand bekam: empfand ich's wie eine Art Beleidigung, darin Gedanken und Aussprüche unserer größten Geistesheroen ganz unvermittelt neben ähnlich klingenden Aeußerungen etwa eines Indianerhäuptlings oder eines afrikanischen Zauberpriesters und anderer Geistesverwandter auch aus der „kultivirten“ Welt zusammengestellt zu finden. Die Aehnlichkeit schien mir denn doch zu äußerlich und zufällig, als dass daraus auf eine tiefere Ideenverwandtschaft geschlossen werden könnte. Wunderlich erschien mir auch schon der Titel des Buchs; denn den Titel „Der Mensch in der Geschichte“ übersetzte ich in „Geschichte der Menschheit“, und da kam es mir denn ganz seltsam, — um nicht zu sagen jämmerlich vor, dass der ganze Ertrag, die Geistesfrucht der Menschheitsgeschichte nichts weiter sein sollte, als ein Haufe wild durcheinander gewürfelter, teils tiefsinniger, teils wahnwitziger Ideen. Gleichwol zog mich das Buch mächtig an, wegen des mich

---

[1] Mit besonderer Beziehung auf sein neuestes Werk „Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei“.

geradezu verblüffenden Ideenreichtums, den ich darin aufgespeichert fand, und der mir eben damals so gelegen kam, wo ich mit einer Arbeit aus der Völkerkunde beschäftigt war. Schon war das Werk mir etwas verspätet in die Hände gefallen; denn hätte ich es früher gekannt und besessen, so würde mir eine große und langwierige Arbeit erspart geblieben sein, und ich würde manche Sätze in meinem damals geschriebenen Buche besser haben beleuchten und beweisen können.

Aehnlich wie mir, glaube ich, wird es jedem gehen, der die völkerpsychologischen Werke A. Bastians zu Gesichte bekömmt, ohne noch den Zweck einer Sammlung der Völkergedanken begriffen zu haben. Ihm wird auch die vorliegende Sammlung vorkommen, wie ein planloses und unnützes Gemisch phantastischer Vorstellungen und tiefsinniger Ideen. Um die betreffenden Leser sofort in die Lage zu versetzen, selber die Probe auf unsere Behauptung zu machen, mag ein Beispiel aus dem vorliegenden Buche hier folgen:

„Bei Plato geht die ideale Welt vorher, als *κόσμος νοητός* (bei Philo), und so in der Kosmogonie der Hawaiier, welche die Complemente geistiger Bedürfnisse des Menschen früher erschaffen sein lässt, als diese selbst. Die in der Geisteswelt des Lichts (Noor) präexistirende Seele Mohameds wurde von Gott in ein Gefäß gesetzt von der Form der Kulah oder Mütze der Mevlevih (unter den Derwischen), und der Seelenfänger stülpt die Mütze über (in Madagascar). Before the world was created as an abode for man, another one existed, known as the Alem-i-Erwah or spirit world (nach den Mevlevees oder tanzenden Derwischen). Der Seele, aus dem Licht (als dem herrlichsten) gebildet, gegenüber, bezeichnen sich die Leidenschaften mit Dunkelheit (nach Jamasp). Die Seele (bei Xenephon) *βασιλεύει ἐν ἡμῖν* (*ἀκραῖος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς*).

So bunt gewebt wie diese (S. 87), sind ziemlich alle Seiten des Buches. Den oft gegen wissenschaftliche, nament-

lich philosophische Werke erhobenen Vorwurf, dass sie zu schablonenhaft angelegt seien, wird man gegen derartige Bücher gewiss nicht erheben können.

Allerdings erhebt der Verfasser auch in diesem Werke, sowenig wie in allen seinen früheren Veröffentlichungen den Anspruch, ein wirkliches System der ursprünglichsten und eigentümlichsten menschheitlichen Gedanken zu geben. Er will dieselben möglichst vollständig sammeln und unter verwandten Gesichtspunkten zusammenstellen helfen. Denn die richtige Stelle, welche jeder einzelnen dieser Ideen zukömmt, kann erst gefunden werden, wenn sie alle zu überschauen sind.

„Mit ernstlicher Ansammlung von Daten ist auf den meisten Studienfeldern der Ethnologie in allerletzter Zeit erst ein erster Anfang gemacht, in manchen Punkten indess mit derartigem Erfolg bereits, dass, bei gleicher Fortdauer auf einige Jahre länger, für ungefähr orientirende Uebersicht eine systematische Anordnung möglich und somit angezeigt wäre. In der Zwischenzeit dagegen wird der auf inductiven Aufbau bedachte Forscher seine Zeit mit dem Aufraffen der oft flüchtig verschwindenden Beobachtungen vollauf beansprucht finden und den derartigen Handlanger-Arbeiten Abgeneigten ihr Hineinreden überlassen müssen, — wenn es bequemer passt, in Vorwürfen zu meistern, statt durch selbsttätige Handanlegung im Bessermachen zu helfen.“ (S. 120).

Hierin besteht nun die eigenste Virtuosität des Verfassers, worin es ihm schwerlich irgend einer seiner Zeitgenossen und Mitarbeiter auf diesem Gebiete möchte gleichtun können. Unsereiner kann sich kaum vorstellen, wie Bastian damit fertig wird, solche Schatzhäuser des Wissens anzulegen, und sie zu so unerschöpflichen Fundgruben menschlicher Ideen auszugestalten, als sie in seinen Werken uns vorliegen.

Das vorliegende Werk bietet unter anderm wider eine besonders reiche und interessante Ausbeute von Aussprüchen

des Aristoteles über das Wesen der menschlichen Seele. Beim Lesen dieser scharfsinnigen und wunderbar originalen Ideen bekömmt man wieder einmal recht lebhaft zu fühlen, wie viel Bücher ungeschrieben bleiben könnten und wie viel moderne Narrheiten aufhören würden als neueste und nie dagewesene tiefsinnige Weisheit zu gelten, wenn man nur das, was bereits über die wichtigsten Lebensfragen und Geistesrätsel teils durch geniale Inspiration, teils durch methodisches Denken, gefunden oder auch bloß phantasirt und geträumt worden ist, übersichtlich zusammengestellt hätte, wozu eben unser Verfasser helfen will.

Wirklich ist nämlich dies der nächste praktische — im Titel des Buchs bereits angedeutete — Zweck der vorliegenden Arbeit Bastians. Er will den Lesern vor die Augen führen, welchen Wert die Kenntniss des „Völkergedankens" für die Durchschauung und Entdeckung geistiger Epidemien hat, welche aus den niederen und noch unentwickelteren geistigen Organismen (der „Wilden") in die höheren (der Kulturvölker) übertragen werden und in neuster Zeit die spiritistischen und theosophischen Erscheinungen hervorgerufen haben.

„Je tiefer wir zu den unteren Stufen der Naturstämme herabsteigen, desto wilder und wirrer trifft sich der Seelentanz, aus dem in wolbekannten Masken jene Misgeburten hervortauchen, welche in der Civilisation des XIX. Jahrhunderts in spiritistischen Zirkeln, eine Heimat nicht nur, sondern selbst begeisterte Anhänger gefunden haben. Sobald, wie jetzt als nahe bevorstehend erachtet werden darf, die Ethnologie dem allgemeinen Verständnis der Gebildeten vertrauter entgegengetreten ist, wird dem gesunden Menschenverstand, durch die elementare Rechenkunst der vier Species schon, der Beweis geliefert sein, dass es sich hier nicht um ein Herüberzittern aus jenseitiger Welt, um „footfalls on the boundary of another world" etwa handelt, sondern um die niedersten Regungen instinctiv psychischen Lebens, auf der Grenze des Tierischen und

Menschlichen, — um Beobachtungsobjecte also, die bei den Wilden etwa als normale zu studiren wären, bei uns dagegen als pathologische zu behandeln sind (in den Irrenhäusern oder den psychiatrischen Abteilungen der Kliniken) (S. 2, 3 u. 3, 1.)

„Gustav Jäger entdeckte die Seele, indem er einen ganz bestimmten chemischen Bestandteil des Körpers als Seele denuncirte, nämlich jenen Stoff, bezw. jene Stoffe, welche die völlige Specifität des Ausdünstungsstoffes und des Fleischgeschmackes bedingen.“ (1884.) In Tonga schwebt die Seele als Duft über der Blume, also gleichfalls riechbar, (und in Alexandrien wurde die Seele beim Leichenzug gerochen). „Der Geruch, sowie die andern Sinne, täuschen die Geisteskranken“ (s. Esquirol), und böser Zauber wird in der Hexenriecherei ausgeschnüffelt (bei den Bantu). Die Geruchs- (und Gehör-) Warnehmungen haben „für die meisten Tiere eine ähnliche Bedeutung, wie für den Menschen die Gesichtswarnehmungen (siehe G. H. Schneider), und auf niederen Stufen überlebselt Manches aus dem Witterungsvermögen (unter den Naturstämmen). (S. 115 bis 116, 1.)

Nachdem Bastian die Zauberkünste der Bonzen dargelegt hat (64), bemerkt er treffend: „Das hatte statt im XII. Jahrhundert, und jetzt, nachdem wir sieben Jahrhunderte in der Culturarbeit weiter gekommen sind, wird auf Grund noch stümperhafterer Jämmerlichkeiten ein „Neuer Glaube“ proclamirt, in der Theosophie. Im Anschluss an tierische Instinkte wird auch die Seele bereits herausgeschnüffelt (auf der Jagd), wie durch die Hexenmeister der Bantu, und Marville vermochte durch ein Vergrößerungsglas zu erkennen, dass die Ausdünstungsstoffe derer, denen er gewogen war, sich mit den seinigen vereinigten, die der Gehassten dagegen, wie mit scharfen Nadelspitzen zurückstießen (s. C. J. Weber). S. 64—65.

Je größeren Respect man vor dem mächtig gewaltigen Zug nach Erlösung, welcher in Indien den Buddhismus her-

vorgerufen hat, haben muss (S. 19), um so strenger verurteilt Bastian mit Recht die allerneuste schwindelhafte Gründung einer „neuen Religion" aus indisch-buddhistischen Fetzen: „Wer hier nicht hohle Worte drechselt, wer wirklich sich durchdrungen fühlt von der moralischen Verantwortlichkeit, wie im Gang des Karman unausbleibliche Rechtfertigung verlangend, der hätte wol zu überlegen, ehe er sich unbedacht hineinstürzte in wüstöden Ocean der Avixa, ohne ein seetüchtiges Boot, wie es Kapila in der Sankhya Karika (s. Gaudapada) sich gezimmert, oder die Buddhisten in ihren Fahrzeugen des Hinayana und Mahayana, um überzukreuzen ans jenseitige Ufer." (20.) „(Aber) mit einer Unverfrorenheit, die wenn nicht auf gänzliche Unzurechnungsfähigkeit bei kenntnisloser Stupidität zu teilweiser Entschuldigung auslaufend, als frechste Verlogenheit erscheinen würde, unterfängt man sich einem Leserpublikum, dem das ferne Indien bis dahin fern gelegen, längstbekannte Elementarsätze als eigenhaft neue Entdeckungen vorzuführen, und braut ein Ragout, allzu widerlich und unappetitlich für gesunden Geschmack, um sich an ein Kosten der Einzel-Ingredienzien zu wagen." (21.) . . . Wenn freilich dem Zeitgeschmack solche Machwerke zuzusagen scheinen, wenn sie gleich denen des „Esoteric Buddhism" z. B. innerhalb weniger Jahre zu einer fünften Auflage gelangen können, und selbst in den Journalen deutscher Kritik höflichst empfangen, ihren Platz eingeräumt erhalten, dann wird der Verlauf im Auge zu behalten sein, für weiteres Unkraut, das aus derartiger Saat hervorwuchern möge. Später könnte das Ausroden sich umständlicher erweisen, während jetzt vor dem Blick des Nähertretenden das Ungetüm sogleich in seine Componente auseinanderfällt . . . . 21. 22.

Die aus Aristoteles angezogenen Sätze über die Seele werden besonders dadurch interessant, dass sie hier im Zusammenhang mit verwandten oder auch ganz entgegengesetzten Anschauungen betreffs des Wesens der Seele vor-

getragen und so nicht allein vielseitig beleuchtet und in ihrer Eigentümlichkeit klargestellt, sondern auch in ihrer Originalität erst recht erkannt und gewürdigt werden können. Es ist überraschend und zugleich höchst woltuend zu sehen, wie die tiefsinnigsten Geister von im übrigen oft ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus, doch in hochwichtigen Grundanschauungen zusammentreffen, und wie oft auch bei den verwildertsten Stämmen eine tiefsinnige Ahnung der Wahrheit gefunden wird.

Wie man auch aus dem vorliegenden Werke Bastians sehen kann, war die volkstümlichste, älteste, ursprünglichste, allgemeinverbreitetste Vorstellung von der Seele die, dass sie etwas Materielles, Stoffliches, Körperliches, Handgreifliches sei, ebenso wie der Leib; nur wurde sie meist kleiner, feiner gedacht als dieser. Man konnte die Seele essen, riechen und schmecken.

Es ist daher bezeichnend für die modernste materialistische Weisheit, dass sie, wie man eben auch aus unserem Werke genugsamst sehen kann, mit ihrer Seelenriecherei, Nierensecretion u. s. w. vollständig auf den Standpunkt der Wilden heruntergekommen ist. Da doch diese „rohe und ganz und gar unphilosophische Ansicht von der Seele bereits an Aristoteles ihren bündigsten Widerleger gefunden hatte.“ (52.)

Von grundlegender Bedeutung für die wissenschaftliche Beleuchtung des Seelenlebens wurde nämlich die im hellenischen Geistesleben gereifte Einsicht, dass der Geist nicht etwas Stoffliches, Materielles, sondern als etwas rein Ideelles von dem Stoff nicht bloß graduell, sondern specifisch Verschiedenes sei. Beide stammen nicht von einander ab, sondern sie haben einen verschiedenen Ursprung. In dieser wichtigen Grundanschauung treffen die tiefsten Denker mit Aristoteles zusammen.

Aber, woher kommt der Stoff? woher kommt der Geist?

Am bequemsten ist es, wenn man diese Fragen, als

für unseren Verstand unergündliche, mit Kant, einfach bei Seite schiebt; oder mit Schopenhauer das Dasein von Geist und Materie und die Einheit beider (als Wille und Vorstellung) für das Wunder aller Wunder erklärt, und dennoch aus dem eigenen Geist ein haltbares System aufbauen zu können glaubt.

Aristoteles hat, wie alle nicht vom Standpunkte der christlichen Gottesoffenbarung ausgehende Philosophie keine Antwort auf die Frage nach dem „Woher"? des Stoffs; der Geist aber kommt nach ihm, aus einem unzugänglichen Jenseits in den Stoff hereingefahren (45). Hier berührt sich die Anschauung des Aristotels mit der gnostischen und mit der indischen Sankhya-Philosophie, nach welcher die Ideen aus der unergründlichen Tiefe des Bythos oder des Avidya (Nichtwissens) sich loswickeln und in das Diesseits herabsteigen. Dazu bemerkt Bastian: „Im ernstgeschulten Denkstreben mag die Seele hier zur Befreiung gelangen, in solcher selbst das Bewusstsein einer Persönlichkeit bewaren, aber das Endziel eines abschließenden Ruhezustandes fehlt; wenn nicht wider ein deus ex machina dazwischentritt."

Eine Lösung dieser Schwierigkeit d. h. die Vermeidung eines willkürlich in den Weltzusammenhang eingreifenden und denselben unterbrechenden, beziehungsweise zur Ruhe bringenden Gottes, sowie zugleich die Herstellung einer unter dem Walten ewig unabänderlicher, weil gerechter Gesetze bewirkten Harmonie und Ruhe biete das buddhistische Nirvana. Wir aber sind vielmehr mit Harms (41, 3) der Ansicht: „Nur in der Metaphysik, welche die Welt als eine Schöpfung göttlicher Causalität und Finalität denkt, schließt sich der ‚Aberglaube' aus, der in nichts Anderem besteht als in dem Gebrauche des Grundsatzes aller Corpuskularphilosophie ‚datur casus', oder auf der anderen Seite des Gebrauchs von dem Grundsatze aller Evolutions- und Emanationsphilosophie, datur fatum."

Da die Seele nach der herkömmlichen volkstümlichen

Anschauung selbst etwas Stoffliches war, wohnte sie im Leibe wie ein Gespenst, welches aber keineswegs an seinen Aufenthaltsort gebunden war, sondern überall frei umherschweifen, „spuken“ konnte.

Gegenüber dieser grob dualistischen Anschauung erscheint die Lehre des Aristoteles wider als ein wesentlicher Fortschritt; denn nach ihr ist der Geist nicht ein Ding neben dem Stoff, auch keine „immaterielle Substanz“ (135, 5), sondern die den Stoff denkend und bildend durchdringende Kraft.

In tiefgehender Uebereinstimmung erscheint hier die griechische Anschauung mit der chinesischen, wie sie bei dem tiefsinnigen Denker Laotse sich darstellt: Der Stoff ist dort wie hier das Träge, Starre, Tote, der Geist das Bewegende, Belebende, Beseelende.

„Das Beseelte scheint von dem Unbeseelten (wie Aristoteles bemerkt) besonders unterschieden zu sein durch Bewegung und Empfindung als qualitativ innere Bewegung mit lebendiger Kraft“ (Leibnitz) 32, 2. Er stimmt in dieser Beziehung mit Anaxagoras überein, welchen das Bewegtwerden des Beseelten (in der Seele als Beweger oder dem Sichselbstbewegenden) auf die Bewegung als das der Seele Eigentümlichste, weil Bewegende, und dann auf das Göttliche (nach etymologischer Erklärung der θεοὶ) führt. Alkmäon hatte deshalb in den Bewegungen der Gestirne und des Himmels das Göttliche gesehen.

Als der Trieb im Bewegenden, als Triebkraft, zeigt sich bei Aristoteles das Wollen im Geist; und der Geist der Seele d. h. das, wodurch die Seele nachdenkt und fürwahrhält, kommt zur Verwirklichung erst durch das Denken (33, 34).

So ist auch, nach Fichte, das „Ich“ kein „Vermögen“, sondern es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts (53).

Als den Stoff denkend und bildend durchdringende Kraft hat der Geist sein Dasein (nicht seinen Ursprung,

sondern seine Verwirklichung) zunächst nur am Stoff. Jeder Körper ist eine Fleisch gewordene Idee (57, 2).

Je weniger der Stoff vom Geist noch durchdacht und gebildet ist, desto unselbständiger und äußerlicher stehen beide einander gegenüber. Aber je weiter der Geist diese denkende und bildende Tätigkeit treibt, desto ideeller wird der Stoff und desto realer wird der Geist, so dass zuletzt kein gedankenloser Stoff und kein stoffleerer Gedanke mehr da ist.

Der erste Ansatz zu dieser vollständigen Vergeistigung der Welt ist an der menschlichen Seele gemacht. Zwar ist die menschliche Seele selbst noch kein rein gedankenmäßiges (ideelles) Dasein; aber der Nous d. h. das denkende und bildende Prinzip an ihr (die „Persönlichkeit") ist bereits ein Wesen, welches das „Leben in sich selber" hat.

Da der Geist nur am Stoff, denselben denkend und bildend, sich verwirklichen kann, so bleiben also, wie Leibnitz will, die Seelen stets körperlich verknüpft, können nicht mehr gespenstisch umherspuken, weil für abgetrennte Seelen ein Anhalt in der Natur fehlt. (54, 2; 59, 4; 52, 2.)

Da ferner der Geist dadurch sich verwirklicht, dass er den Stoff denkend durchdringt, so ist, nach Hegel, das Werden der Dinge ein logischer Process, und zwar ein Process organischen Wachstums auch für das Psychische. (13, 2.)

Und so entsteht, nach Schelling, aus der Natur durch ihre fortschreitende Productivität der Geist, indem die Seele als Tätigkeit (Energie oder Entelechia) in der Materie (als Dynamis) wirkt, bis sie zu sich selbst gekommen, selbstbewusst und selbsttätig, d. h. Persönlichkeit geworden ist, in welcher das Subject des Bewusstseins und das Prinzip der Wirksamkeit (der Wille) Eins sind. (Nach Fichte.)

Nachdem der Geist, den Stoff immer mehr durchdenkend und bildend, zu sich selbst gekommen d. h. selbstbewusst und selbsttätig geworden, in den „Wachzustand" eingetreten ist, wo er den Anfang der Bewegung und der

Ruhe in sich selber (60, 1) hat, so denkt und verwirklicht er dann den „Schöpfungsgedanken“ nach gleicher Gesetzmäßigkeit und Gesetzesrichtung, die auch ihm einwohnt, ins Unendliche hinaus d. h. bis zur vollständigen Vergeistigung der „unendlichen“ Welt.

Während also der Geist ursprünglich sein Dasein nur am Stoff hat, kein wirklich selbständiges Dasein besitzt, so schafft er sich, sobald er zu sich selbst gekommen ist, sein eigenes, ihm allein wahrhaft entsprechendes, weil durch Denken und Willen bewirktes Dasein. (49, 3)

Die vollständige Vergeistigung nicht bloß der ihm eigenen, sondern auch der ihm äußeren materiellen Natur, der ihn umgebenden Welt muss dem menschlichen Geiste deshalb gelingen, weil der Mensch als Mikrokosmos ein Auszug aus dem Makrokosmos d. i. der Welt ist. Indem der Geist als pathetikos (empfindender, fühlender, leidender, empfänglicher) mit seinen Wurzeln in das Körperliche der Sinne hineinragt, zieht er aus jedem derselben (in der Fünfheit, wodurch makrokosmische Natur mit dem menschlichen Mikrokosmos communicirt) die Essenzen der specificirten Qualitäten an sich, um in solcher Gesammtvereinigung des Ganzen selbsttätig zu schaffen, als poetikos (denkend und wollend). 49, 4.

Und hier ergibt sich nun bereits die Antwort auf die Frage, wozu eine solche Sammlung der Völkergedanken dienen soll.

Es handelt sich zunächst um eine vollsändige Kenntniss der geistigen Erzeugnisse, der „Geistesschöpfungen“ der Menschheit. Um sie zu erlangen, dürfen wir uns nicht auf das geistige Leben der sogenannten Kulturvölker beschränken, als ob die geistige Anlage der Menschennatur nur im Leben und Schaffen der geistig entwickeltsten und höchststehenden Völker, hier aber auch ganz und voll zu Erscheinung käme. Das wäre geradeso, als ob wir nur die Kulturpflanzen ins Auge fassen wollten und an ihnen

zu einer vollständigen Kenntniss des pflanzlichen Lebens der Erde gelangen zu können glaubten.

In Wirklichkeit besitzt auch der verwildertste, geistig unentwickeltste und ärmste Volksstamm doch noch einen ursprünglicheren, eigentümlicheren und reicheren geistigen Fonds als der größte Denker aus eigener Kraft, Schulung und Bildung hervorzubringen vermag — wie allein schon die Sprache der Wilden beweist.

Es handelt sich also zunächst um eine Sammlung der wirklich ursprünglichen und eigentümlichen Ideen aller Völker und aller Zeiten, damit der ganze Geistesreichtum der Menschheit überschaut werden kann.

In den letzten Jahren hat der Herr Verfasser mit besonderer Vorliebe unsere Kenntniss der buddhistischen Gedankenwelt zu bereichern gesucht.

Es gehören hierher „Der Buddhismus in seiner Psychologie", „Religionsphilosophische Probleme" u. A. (S. 156.)

Seine Auffassung des Buddhismus hat sich gebildet im persönlichen Verkehr mit den einheimischen Gelehrten Birmas und Siams (155, 2). In vorliegender Veröffentlichung weist der Verfasser treffend auf die Hauptursache des hohen psychologischen Interesse, welches die altindische Gedankenwelt, wie sie besonders im Buddhismus zur Entfaltung gelangt ist, bietet: „Durch alle indischen Philosophen der Darsana (und mehr noch, neben ihnen, des Buddhismus), geht im mächtig gewaltigen Zug die Sehnsucht nach Erlösung, ein Anstreben der Seligkeit in Mokscha, — statt durch Bhakti, durch Gnana, — im forschenden Denken; und deshalb, seit erster Bekanntschaft im Westen, blieb der tiefe Eindruck nicht aus, den im Vergleich zu den wechselnden Systemen eigenen Kulturlebens die durch Menschenalter in gleichmäßiger Schulrichtung fortgeführte Geistesarbeit des Ostens hervorrufen musste, — in Bewunderung brahmanischer Urweisheit oder des seinen Vorgängern (aus dem Altertum der Buda oder Buddha) folgenden Tathagata." (S. 18, 3; 19, 1.)

Er zeigt ferner „wie sehr in allwaltender Gerechtigkeit des Kharma, der Buddhismus mit tief menschlich begründetem Zug dem religiösen Bedürfniss entgegenkommt“ (45, 4). Bezüglich des buddhistischen Seelenprinzips (der menschlichen Persönlichkeit) wirft der Verfasser die Fragen auf: „Was also ist es, das wandert in den Transmigrationen auf und nieder, ohne Unterlass, bis der Erlösungsweg der Megga betreten? was bildet hier das Aequivalent für ein seelisches Geistesprinzip?“ und antwortet: „Die innere Stimme des Gewissens.“ Die Weltauffassung, worin sich dies begründet, verlangt zu ihrer Erklärung einer Landkarte des (buddhistischen) Weltsystems, das neben dem Reich der physischen Natur auch das der psychischen begreift, bis zu den Arupa-Himmeln hinauf und mag dafür auf frühere Darlegungen verwiesen werden, wie: Buddhismus in seiner Psychologie (1882) S. 365. Verhandlungen der Anthropol. Ges., Okt. 1881 (Berlin, Oktober) S. 319 u. fl., Weltauffassung der Buddhisten (Berlin 1870) S. 31 u. fl.“

Welches Interesse kann aber eine so vollständige Kenntniss aller, auch der wahnwitzigsten Ideen, die je einem menschlichen Gehirn entsprungen sind, bieten?

Wenn du selbst bei dem Gewebe der Spinne oder dem Bau der Biene nicht ohne Bewunderung vorübergehst, solltest du dann nicht erst recht staunen und nachdenkend stehen bleiben vor dem unvergleichlich höheren und kunstvolleren Gewebe, welches der Menschengeist (als Völkergeist, jedes Volk als Gesammtindividuum gefasst) seit den Jahrtausenden seiner Erdexistenz zusammengesponnen und gewoben hat?

Hier gilt, was Herder von der jüdischen Kabbala bemerkt: „Und hätten wir schon aus christlicher Liebe auch das Recht, einer ganzen sonst nicht unsinnigen und aberwitzigen Nation, die ein paar Jahrtausende durch soviel darauf gewandt und gehalten, allen gesunden Verstand bloß deswegen abzusprechen, dass sie auf so etwas halten können: ein Aberwitz, der zwei Jahrtausende durch, wie

eine Seuche, gedauert, verdient doch Erklärung . . . Ein Umfang, nicht minder groß als die Schöpfung; in seinen Verteilungen so simpel und allumfassend; was lässt sich nicht darein legen? was nicht darauf passen und deuten? Der Köpfe, die darüber gearbeitet, ist so viel; die Seelenkräfte, mit denen sie in so viel Ländern, Zeiten, Absichten und Situationen darüber gearbeitet, so mannigfaltig gewesen; orientalische Poesie und Einbildung, Aristotelische Spitzfindigkeit und Tiefsinn, afrikanische Hitze des Gehirns und Wortklauberei der heiligen Schule — da alle das Jahrhunderte darüber, zusammen und nacheinander geflossen: so kann man sich den Abgrund von Spekulationen und Hirngespinnsten denken . . . . Nun wird man sich's auch erklären können, warum so viel scharfsinnige Köpfe so vieler Zeiten und Erdstriche sich mit einer Sache beschäftigen können, die dem leeren Kopf (ihm wenigstens zuerst!) so sinnlos, kindisch und einfältig scheint, als man nach dem gewöhnlichen Beiwort alles, was Kabbala heißt, erkennet. Ich ward gleich von Anfang darüber betreten, ohne dass ich noch den mindesten Ausweg wusste. Wenn freilich die ganze Welt ein Tollhaus, und die Nation, die darin Element setzt, zu ersten Einwohnern desselben dem Erbteile nach bestimmt wäre: so könnte es freilich sein, dass ein Heer von Tausenden der Menschenkinder im bloßen puren guten Aberwitz Vergnügen und Zwecke findet; wenn das aber nicht ist, so wusste ich mit den bloßen, ewigen Schimpfreden über die Kabbala noch nicht den mindesten erklärlichen Leitpfad. Die Spinne webet und bauet ja nicht ohne Ursache, und eine Reihe von Jahrhunderten unserer Brüder — hochmütiger Philosoph, wer ist mit solcher plumpen Zumutung vielleicht der Narr?

„Solch geformte Welt der Vorstellungen, die uns umgibt, bemerkt Bastian (XXXIX) hat völlig dieselbe Realität zu beanspruchen, wie die Gewebe und Organe, welche durch pflanzliche und tierische Selbstzeugungen sich realisirt haben."

Eine solche möglichst vollständige Kenntniss dieser psychischen Tatsachen ist um so notwendiger als das Wesen der menschlichen Seele oder des Menschengeistes nur aus diesen ihren Wirkungen erkannt werden kann; ja sie selbst ist eben in ihren Gedankenschöpfungen verwirklicht. Wie hell und klar das bereits Aristoteles erkannt hat, zeigt eben auch wieder das Bastiansche Werk (37, 3; 41, 2; 52; 57; 58).

Aber nicht schon, und nicht zuerst in den subjektiv individuellen, sondern nur in den menschheitlichen Gedanken ist das Wesen der Seele verwirklicht. Der Böhme-Rothesche Gedanke (94, 4), dass der Geist sich selbst macht, muss dahin näher bestimmt werden, dass dabei zunächst nicht an den individuellen Menschengeist, sondern an den Völkergeist zu denken ist. In letzterem hat auch erst unser Geist (der individuell-persönliche Geist) seinen Mutterschooß, in welchem er nicht bloß geboren, sondern auch wiedergeboren und zur Auferstehung vollendet wird. Welch ein viel solideres Fundament erhält hierdurch der Glaube an ein selbständiges, von der materiell-sinnlichen Welt freies, geistiges Fortleben, welches keineswegs unpersönlich oder mit zerflossener Individualität (pantheistisch) gedacht werden muss. „Die Frage über das Widererkennen in der Ewigkeit wäre gar nicht möglich, wenn nicht der wahrhaft verfluchte Unglauben oder Vernunftglauben die jammervolle Lehre aufgebracht hätte von der Unsterblichkeit der Seele, wobei man nicht weiß, ob die unsterbliche Seele etwa eine runde Kugel ist, die sich mit andern Kugeln in der Luft herumwirbelt, oder am Ende gar eine Seifenblase“ (L. Harms). XXII.

Erst wenn solch eine möglichst vollständige Kenntnis der psychischen Tatsachen gewonnen ist, kann das eigentliche Verständnis derselben auf genetisch-comparativem Wege versucht werden. Wenn die mannichfaltigen Ideen, welche aus dem gesammten Völkerleben gesammelt sind, einander angenähert werden, so beginnt

eine Art chemischer Process, wobei die verwandten Ideen einander anziehen, anders geartete einander abstoßen.

„Wo sich die Annäherungen ergaben, sind sie versuchsweise zusammengebracht, in der Experimentirweise des Chemikers gleichsam, der Vielerlei zusammenmengt, damit die natürlich begründeten Wahlverwandtschaften sich nach eigenem Ausspruch manifestiren.“ (156.)

Wie die menschheitlichen Ideen, von den verschiedensten Ausgangspunkten und nach den verschiedensten Zielen gerichtet, sich gegenseitig durchschneiden, kreuzen, dann wider parallel laufen, und sich eben dadurch berichtigen, ergänzen und zu höherer Einheit fortführen, kann man in vorliegendem Werke recht sehen, z. B. auf S. 97, 98, 99, 100, 156, 162, 180, 183, 187, 197 u. v. a. Man vergleiche namentlich S. 97 u. 98, wo der Verfasser höchst anschaulich den Wechsel der Stimmungen malt, wie ihn dieselbe Weltursache hervorruft, je nachdem das geistige Leben entweder eine mehr hellenisch-philosophische oder national-französisch-katholische, wildnatürliche, pessimistisch-weltförmige, religiös-materialistische oder tiefchristlich-religiöse Gestalt angenommen hat.

Für die griechische Weltanschauung, wie sie in der Aristotelischen Philosophie sich darstellt, ist das „Gute“, das Prinzip der Natur, weil Gott, für welchen als den alleinigen Zweck die Natur nur das Mittel, der Gute ist. Diese Anschauung rührt offenbar aus einer optimistischen Welterfahrung her. Von optimistischer Welterfahrung finden sich auch jene katholisch-französischen Missionare getrieben, welche den Erfolg ihrer Mission in Afrika aber nicht dem „höchsten guten Gott“, sondern der zärtlichen Mutterliebe der heiligen Jungfrau für Frankreich zuschreiben (am 13. Juli 1885). Bei der vorwiegend pessimistischen Welterfahrung im Untergang begriffener Naturstämme kann freilich nur das „Böse“ als Weltprinzip vorausgesetzt werden. Denn es gehört wirklich schon eine tief religiöse und moralisch hoch geläuterte Lebensanschau-

ung — wie sei bei wilden Naturstämmen nicht vorausgesetzt werden kann — dazu, wenn auch des Lebens größtes Leid zur frommen Ergebung stimmen soll, wie sie in dem Worte des Apostels (Röm. 8): „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn", ihren gewaltigen Ausdruck gefunden hat. (98, 4.)

Die Hauptsache aber ist, dass durch die bloße Nebeneinanderstellung solcher völkerpsychologischen Tatsachen wie sie S. 97—100 zusammengestellt sind, eine wahrhaft vernichtende (weil durch die Tatsachen ad oculos demonstrirte) Kritik geübt wird an einer so unsauberen religiösen Weltanschauung, wie sie besonders wieder in dem modernsten Frankreich sich breit macht. Die Confrontation dieser angeblich christlich-religiösen Weltanschauung mit der an moralischem Gehalt turmhoch darüberstehenden heidnisch-aristotelischen, und andererseits jener egoistisch-französisch-nationalen mit der ihr gegenüber vollkommen berechtigten und allein vernünftigen Betrachtung grausam unterdrückter Naturstämme — sollte ja billig jedem Christen die Schamröte auf das Angesicht treiben.

Je mehr differente Elemente zusammengetragen werden, je mehr also die Gesammtanschauung sich erweitert und dem Ziele eines Ueberblicks über das Ganze sich nähert, desto eher wird das Gleichartige von dem Fremden geschieden und jedes an seine richtige Stelle gebracht werden können, so dass dann allmählich das ganze System der Völkergedanken zur Erscheinung kömmt. „Mit den (in stets widerholter Gleichförmigkeit) zu Gesetzen (der Natur) führenden Beweisstücken leitet sich eine „inductio completa" ein, für den psychischen Wachstumsprocess gleichfalls (beim Menschen als Gesellschaftswesen, in einer Statistik der Völkergedanken). S. 198. Aus dem Widerstreit der weil subjectiv gefärbten Anschauungen muss die vorausbestimmte d. h. in der Natur des menschlichen Geistes schon ursprünglich gesetzte Harmonie hervorgehen.

„Denn die ethischen und ästhetischen Ideen selbst sind als notwendig nach ewigen Gesetzen entstandene Gebilde der allgemeinen Naturkraft auf dem besonderen Gebiete des Menschengeistes zu erfassen.“ XXVII.

Und mit der comparativen Methode verbindet sich die genetische. Es wird nämlich vorausgesetzt, dass im Bereich der Ideen der Völker oder des menschheitlichen Geisteslebens ebenso gut ein organisches Wachstum statthat, wie auf dem Gebiete des körperlichen (materiellen) Lebens.

„Fasst man die hier herschenden Denkvorgänge unter dem Gesichtspunkte eines organischen Wachstumsprocesses ins Auge, so bleibt zunächst der Anschluss an das Physische (körperlicher Grundlage) festzuhalten. Der mit der Geburt ins Dasein tretende Leib trägt, potentia, die Anlagen in sich, welche actu zur Ausentwickelung zu kommen haben, wie sie bei der Pflanze im Samenkorn eingeschlossen liegen, das die Dynamis für Stamm, Blätter, Knospen. Blumen, Früchte in sich birgt, obwol der Vollendungsgrad der Ausbildung, welche diese verschiedenen Fähigkeiten erhalten mögen, von den Bedingungen äußerer Einflüsse abhängig bleibt.“ (S. 4.)

„Bei den jeder Klasse zukommenden Besonderheiten des Instinktes (verschieden zwischen Wirbellosen und Wirbeltieren, sowie dann wieder bei jeder einzelnen Art) handeln auch die Naturstämme nach denjenigen Formen, wie für die Menschennatur eigentümlich, ebenfalls unter zwingenden Naturgesetzen, bis dann mit weiterer Ausentwicklung selbständig willkürlicher Beweglichkeit, die Lockerung einzusetzen beginnt, bei welcher unter kräftigem Zwischengriff des Willens, dieser nach eigener Bestimmung zu handeln vermag, innerhalb des Naturganzen, die auf Sich bezüglichen Teile desselben so determinirend, wie es sein soll (aus moralischer Pflicht). 10.

Es muss also eine nach Zeit und Ort zwar mannichfaltig differenzirte und individualisirte, aber doch auch

wesentlich gleiche Entwicklung des Geisteslebens nachzuweisen sein. Eben dieses Wesen d. h. der Gattungsbegriff des menschlichen Geistes kann erst gefunden werden, wenn alle möglichen Varianten und Individualitäten, in denen er seine Verwirklichung findet, zur Darstellung gekommen sind und in Rechnung gezogen werden können. Dann erst wird sich zeigen, welches die elementarsten, und welches die reichst und höchst entwickelten Geistesschöpfungen sind, dann kann stufenweise der geistige Mikrokosmus aufgebaut werden, in welchem jedes Individualsystem die ihm gebührende Stellung einnimmt. 35, 4; 42; 43; 162; 163; 164; 165; 179; 198; 190.

Wenn aber die genetisch-comparative Methode ihre Arbeit getan hat, wenn der volle Reichtum des menschheitlichen Geisteslebens — des Völkergedankens, wie der Verfasser am liebsten sagt — erhoben oder beschafft ist, dann erst kann die höchste Methode, die Wahrheit zu finden, nämlich die speculative, ihr Werk beginnen; es kann dann, was seit Hugo von Skt. Viktor bis Hegel beabsichtigt wurde, eine Construction der Geschichte des Bewusstseins aus den Begriffen desselben versucht werden. Die Geschichte des Bewusstseins ist dann aber eine wirklich allgemeine (umfassende) Menschheitsgeschichte, und nicht mehr bloß eine Partialgeschichte des Geisteslebens der Culturvölker. In diesem aus dem elementarsten Völkergedanken bis zu den höchsten und reichsten Schöpfungen des Völkerlebens sich auferbauenden speculativen System erhält dann die Wahrheit eine andere (breitere, tiefere und solidere) Basis als auf der Nadelspitze individueller oder vielmehr lediglich subjectiver Geistesschöpfungen, und wenn auch die größten Geister sie geschaffen hätten.

„Denn nicht handelt es sich um δόξαν παρασκευάζειν, nicht um einen Kampf pro domo, um die hirnentsprossene Tochter subjectiver Theorie zu intronisiren, sondern in schweigender Stille ist zu lauschen auf ferntönende Klänge, in deren sphärischen Harmonien der Kosmos selbst sich

proclamiren wird (soweit irdischem Verständnisse zugänglich)." XLIV, 2.

Das wäre dann die Wahrheit, von der gesagt werden könnte, dass sie das enthalte, was überall, was immer und von allen für wahr angenommen worden ist. Denn entweder hat sich die Menschheit (im umfassendsten Sinne des Worts, auch die „Wilden" nicht ausgeschlossen) während der Jahrtausende ihrer Erdexistenz Schritt für Schritt der Wahrheit genähert, oder es gibt überhaupt keine Wahrheit und die geistige Menschenwelt ist ein Tollhaus.

Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie.

Von Dr. Ths. Achelis.

„Die Philosophie befindet sich noch im metaphysischen, also provisorischen Stadium. Sie ist die Summe der fehlgeschlagenen Versuche, ihre Phaenomene (schön und hässlich, gut und böse, die Phaenomene des Denkens, des Empfindens) zu erklären. Philosophie ist in diesem Sinne Geschichte der Philosophie — ein Kirchhof. Ihr Geschichtsschreiber — Todtengräber. Wenn einst die natürlichen Ursachen ihrer Phaenomene festgestellt sein werden, wird die Philosophie ebenso wenig Geschichte der Philosophie sein, wie Physik Geschichte der Physik ist. Es wird dann ein Handbuch der Philosophie geben, wie es jetzt ein Handbuch der Physik giebt." Dieses harte, merkwürdig an Comte erinnernde Anathema von Rée (Die Entstehung des Gewissens, Berlin, 1885, p. 238) über den Wert der bisherigen philosophischen Entwicklung ist trotz seiner unzweifelhafter Einseitigkeit von einem richtigen Gefühl eingegeben.

Wie verkehrt freilich die Nichtachtung des Studiums ist, das sich mit der Fortbildung irgend eines philosophischen Gedankens und Problems beschäftigt, liegt auf der Hand; selbst die subtilen Constructionen der Hegelschen Dialektik sind doch am letzten Ende ein, wenigstens psychologisch, interessanter Beitrag zur Geschichte des menschlichen Bewusstseins. Aber anderseits sieht es mit den unerschütterlichen, jeglichem Streit der Ansichten überhobenen Tatsachen der philosophischen Erkenntnis freilich böse aus. Es würde völlig überflüssig sein, diese verschiedenen Weltanschauungen hier auch nur andeutungsweise schildern zu wollen: Sie gehören eben zum Inventar des philosophischen Denkens selbst und daher sind für jeden Kundigen Beispiele entbehrlich. Ebenso wenig dringlich ist eine Untersuchung über die verschiedenartigen Gründe, die dieses mehr oder minder vollständige Fiasco verschuldet haben mögen, (eine wesentlich culturhistorische und geschichtsphilosophische Aufgabe), nur eine kurze Bemerkung über die Grundlage sowol als den Zweck jeglicher philosophischer Forschung sei uns verstattet, ehe wir uns zu unserem eigentlichen Thema wenden. Durch den anhaltenden Druck, welche die Naturwissenschaften im Lauf dieses Jahrhunderts auf die höhere geistige Bildung ausgeübt haben, ist bei Manchen der seltsame Irrtum entstanden, als ob die Metaphysik überhaupt eine leere Begriffsdichtung sei, die dem tatsächlichen Verhalten der Dinge nie entsprechen könne. Dass sie freilich vielfach nur in solchem fruchtlosen Phantasiespiel bestanden hat, ist unleugbar, aber deshalb ist sie doch nicht überhaupt wertlos. Vielmehr lehrt eine kurze Ueberlegung (grade so wie ein historischer Rückblick), dass zur Abrundung einer umfassenden Weltanschauung das Material einer Disciplin nicht ausreicht, sondern dass es neben und über diesen beschränkten Perspectiven eine Totalansicht der Welt geben muss, die nur möglich ist auf Grund einer Wissenschaft, welche die Resultate oder besser gesagt die Principien

aller anderen umschließt.[1] Fasst man in diesem nüchternen Sinne die Metaphysik als Wissenschaft der allgemeinen Principien, so wird sie einerseits jedes übernatürlichen mystischen Glanzes entkleidet, gewinnt somit unmittelbaren Anschluss an die Resultate und Methoden der exacten wissenschaftlichen Erfahrung, und anderseits füllt sie das Vacuum aus, das jede Specialforschung zu Folge eben ihres beschränkten Gesichtspunktes kaum bemerkt, jedenfalls nicht zu entfernen im Stande ist. In dieser Beziehung lassen sich naturgemäß, d. i. nach der wissenschaftlichen Behandlung, an sehr vielen Problemen zwei Gesichtspunkte unterscheiden, den rein specialwissenschaftlichen und den philosophischen, oder wenn man lieber will, den erkenntnistheoretischen, und es wäre reine Torheit den einen auf Kosten des andern schmälern zu wollen. Um nur ein Gebiet herauszugreifen zur Charakterisirung des Behaupteten, so erfordert die Psychophysik, ja wenn man will, die gesammte Psychologie diese doppelte Betrachtung. Ich müsste mich sehr täuschen, wenn nicht gerade die enragirten Vertreter der „reinen Tatsächlichkeit" vielfach (vielleicht wider ihren Willen und unbewusst) einem zwingenden Zuge des menschlichen Denkens folgend diese Einheit der Weltanschauung metaphysisch herstellten, die sie vermöge des Materials ihrer Specialforschung nicht zu erlangen im Stande sind. Aber freilich ist hier die Metaphysik nicht der Inbegriff transscendenter Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern Nichts weiter als die Verarbeitung oder vielleicht nur die Gruppirung der Tatsachen, welche die Specialwissenschaften zu Tage gefördert haben. Und damit komme ich auf den zweiten Punkt dieser Vorerinnerung, es ist dies die Forderung, dass diese philosophische Bearbeitung sich streng an die Erfahrung halte. Man-

---

[1] Vgl. zur weiteren Begründung, Avenarius Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. I, 7 ff. Leipzig 1877. Wundt, Essays. Leipzig 1885, p. 20 ff.

cher wird ausrufen: Wozu so Selbstverständliches noch erwähnen? Leider zeigt ein Blick auf die Geschichte der Wissenschaft, dass diese primäre Voraussetzung sehr häufig außer Acht gelassen ist. Nach den ausführlichen Untersuchungen, welche grade die neuere Zeit dem so vieldeutigen Begriff der Erfahrung gewidmet hat, kann ich mich mit einer einfachen Registrirung des Resultats begnügen und mit hoffentlich ziemlich einhelliger Uebereinstimmung darunter die dem wissenschaftlichen Erkennen zugängliche Erscheinungswelt bezeichnen. Dadurch sind eo ipso alle Probleme, welche jenseits dieser, freilich je nach dem culturhistorischen Bewusstsein einzelner Zeitalter variablen, Grenze liegen, von der wissenschaftlichen und damit philosophischen Behandlung ausgeschlossen, wenigstens was ihre erkenntnistheoretische Bedeutung anlangt. Wol können sie — und darauf wird uns unsere Darstellung später noch zurückführen — wol können sie Objecte und zwar sehr interessante der Völkerpsychologie und Ethnologie werden, indem diese vielfach die Bildung und Entwickelung übersinnlicher Phaenomene aus ihren einfachen, natürlichen Wurzeln verfolgt. Aber grade durch die (vergleichend) psychologische Zergliederung würde der Beweis gleichsam ad oculus geführt werden, dass solche Schöpfungen des Volksgeistes, wie z. B. die Theorie des Animismus sie enthält, keinen wissenschaftlichen Wert bezüglich ihrer logischen Stringenz besitzen; um so instructiver ist eben die Warnehmung, wie nach ganz bestimmten Gesetzen aus den Eindrücken der Umgebung, unterstützt durch mangelhafte Beobachtungen und fehlerhafte Analogien sich in dem menschlichen Gemüt jene ganze Wunderwelt des Uebersinnlichen entfaltet, von der Aristoteles sagt: Sie ist das Sinnliche noch einmal. Woher sollte auch sonst der Mensch das Material zum Aufbau dieser transscendenten Herrlichkeit nehmen als aus den Bedingungen seiner eigenen psychophysischen Organisation? Sehen wir also zunächst von dieser Disciplin ab, so bleibt die ganze Reihe der philoso-

phischen Hülfswissenschaften übrig, die irgendwie eben ein erkenntnistheoretisches Problem in sich schließen, also die meisten Naturwissenschaften und die Historiographie im weiteren Sinne. Welche erheblichen Dienste namentlich jene und im Besonderen die exacten Untersuchungen der experimentellen Psychologie der philosophischen Forschung geleistet haben, bedarf wol keiner langwierigen Erörterung. Aber es fragt sich, ob neben und über den Ergebnissen dieser Individualpsychologie nicht noch ein Ausbau möglich ist, der, auf ebenso exacter Basis fundirt, doch einen ungleich weiteren Aus- und Umblick gestattet. Ich meine die vergleichende Ethnologie oder wie sie auch häufig genannt wird, die psychische Anthropologie, die jüngste Tochter der kinderreichen Mutter Naturwissenschaft. Indem ich eine eingehendere Begründung einer späteren Gelegenheit vorbehalten muss, möchte ich sie mit einer vorläufigen Bezeichnung eine Geschichte der menschlichen Rasse in psychischer Beziehung nennen (also in Religion, Sitte, Recht, Kunst u. s. f.) und da diese sich ihrerseits nur auffassen lässt als ein Product des menschlichen Bewusstseins, so ließe sich diese Disciplin auch als eine Geschichte des menschlichen Bewusstseins betrachten. Die nächste Aufgabe wird aber die sein, die Methode der Forschung, die Kriterien ihrer Beurteilung und dann ihre Aufgabe an einzelnen Beispielen zu veranschaulichen, um somit die Frage ihrer wissenschaftlichen Legitimirung zu entscheiden.

I.

Die Ethnologie beruht ihrer naturwissenschaftlichen Herkunft zu Folge auf strenger Induction, auf Erfahrung. Aber schon hier zeigt sich, wie wenig mit dieser Bezeichnung an sich gewonnen ist; denn es wird sich eben um die Herleitung und Construction des tatsächlichen Materials handeln, da bekanntlich nicht (wie noch immer vielfach vorgegeben) die Erfahrung so ohne Weiteres gegeben

ist. Vor und außerhalb unserer zergliedernden und verbindenden Beobachtung existiren nur einzelne, häufig durchaus zusammenhanglose Tatsachen, disjecta membra, die als solche ohne unsere kritische Bearbeitung durchaus keinen Anspruch auf den Namen einer wissenschaftlichen Erfahrung machen können. Ja nicht nur bedürfen diese Erscheinungen der richtigen Gruppirung, d. h. einer causalen Interpretation, um in irgend welchem Sinne, ganz besonders aber um für die Philosophie verwendbar zu werden; sondern unsere Kritik erhebt geradezu diese bislang unsicheren Behauptungen durch einen complicirten Process zu wissenschaftlich unanfechtbaren Sätzen; in diesem Sinne entspringt erst aus der kritischen Sichtung des empirischen Stoffes die echte, wissenschaftliche Erfahrung. Dieser mitunter recht unerquicklichen Arbeit, wie sie übrigens allen, den historischen so gut wie den specifisch naturwissenschaftlichen Disciplinen obliegt, hat sich auch die Ethnologie nicht entziehen können, und es ist bei der Jugendlichkeit ihrer Entwickelung eigentlich überraschend, dass im Ganzen und Großen über die methodologischen Prinzipien bei ihren verschiedenen Vertretern Einstimmigkeit herscht. Indem ich bezüglich des Details auf die einschlägigen bekannten Werke verweise (unter denen ich hier E. Tylor, besonders in seinen Anfängen der Cultur, 2 Bände, 1873 und A. Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft, 2 Bände, Oldenburg 1880, nennen möchte), lasse ich eine kurze Schilderung dieses kritischen Verfahrens folgen, wie sie ganz anschaulich Post entwirft. „Der Ausgangspunkt für die Feststellung der Tatsachen des Völkerlebens ist für den Forscher in geringem Maße eigene Beobachtung, da die Zahl der Tatsachen, welche er selbst erleben kann, auch unter den günstigsten Bedingungen immer nur eine kleine ist. Vor Allem ist derselbe auf die Berichte anderer Beobachter angewiesen. Hier sind wieder die mündlich ihm erstatteten Berichte nur eine unbedeutende Quelle der Erkenntnis, weil ihrer verhältnismäßig

immer nur wenige sein können; besonders ist er angewiesen auf solche, welche durch die Schrift fixirt sind. Es eignen sich daher vor Allem zur Sammlung ethnischen Materials Völkerschaften, welche eine Schrift besitzen und durch solche die Ereignisse ihres ethnischen Lebens fixiren; bei schriftunkundigen Völkerschaften sind es nur die Berichte schriftkundiger Völkerschaften, welche neben Erzeugnissen des sonstigen Volkslebens die ethnischen Tatsachen zugänglich machen können. Die nächste Aufgabe der Forschung ist nun, die einzelnen Tatsachen des ethnischen Lebens, welche den Rückschlüssen auf die Ursachen derselben zu Grunde gelegt werden sollen, mit möglichster Sicherheit festzustellen. Dies geschieht tunlichst durch Selbstbeobachtung und Controlle derselben durch möglichst viele gleichzeitige competente Beobachter; da eine solche Feststellung jedoch nur in geringem Maße möglich ist, regelmäßig durch Vergleichung aller über eine bestimmte Tatsache vorhandenen schriftlichen Berichte. Durch Vergleichung der sämmtlichen Berichte über eine solche Tatsache werden die Fehler der einzelnen Beobachter und der einzelnen schriftlichen Fixirungen tunlichst ausgeschieden, so dass mit größerer oder geringerer Sicherheit je nach der Größe und Güte des zur Vergleichung dienlichen Materials gesagt werden kann, dass eine bestimmte Tatsache vorgekommen ist. Dieses so kritisch gesichte Material gibt alsdann die Basis für die eigentliche wissenschaftliche Forschung, die Aufsuchung der Ursachen der Erscheinungen." a. a. O. I, 9 ff). Von diesen verschiedenen Stadien der wissenschaftlichen Forschung bedarf nur diejenige näherer Erläuterung, in der auf Grund einer vergleichenden Prüfung über den Wert irgend eines ethnologischen Problems oder Ereignisses entschieden wird. Denn hierbei ist der zunächst sehr auffallende Gedanke maßgebend, dass nicht in erster Linie oder vielmehr nicht als entscheidendes Kriterum die Persönlichkeit des Berichterstatters functionirt (obwohl dies praktisch vielfach für den

ersten Augenblick eine gewisse Bedeutung haben kann), sondern endgültig nur die Qualität der fraglichen Erscheinung selbst, wie Tylor richtig sagt: Non quis, sed quid. „Erfahrung," fährt er fort, „lässt den Forscher bald erraten und finden, dass die Culturerscheinungen als die Ergebnisse weitverbreiteter ähnlicher Ursachen in der Welt wieder und wieder vorkommen. Ja, er misstraut sogar vereinzelt dastehenden Angaben, zu denen er anderwärts keine Parallelen kennt, und wartet, bis ihre Echtheit durch entsprechende Berichte von der anderen Seite der Erde oder vom anderen Ende der Geschichte nachgewiesen ist. So stark ist in der Tat dies Mittel, dass der Ethnograph in seiner Bibliothek bisweilen zu entscheiden wagt, nicht nur, ob ein einzelner Forscher ein betrügerischer oder ein ehrlicher Beobacher ist, sondern auch, ob das, was er berichtet, mit den allgemeinen Regeln der Civilisation vereinbar ist." Ich wähle ein Beispiel zur Erläuterung des Gesagten; schon in den alten Autoren wird gelegentlich des seltsamen Brauches bei einigen halbwilden Stämmen Erwähnung gethan, dass bei der Geburt eines Kindes sich der Mann zu Bett legt, sich mancherlei diaetetischen Einschränkungen unterzieht und die Glückwünsche seiner Freunde in Empfang nimmt, während die Frau bald nach der Entbindung ihrer häuslichen Tätigkeit wieder nachgeht. An sich, d. h. nebenbei bemerkt vom Standpunkt des 19. Jahrhunderts aus, eine unsinnige Sitte, wird Mancher ausrufen, falls sie überhaupt (was a priori sehr zu bezweifeln) bestanden hat! Wer bürgt dafür, dass die Berichterstatter nicht durch romanhafte Erzählungen getäuscht sind oder gar selbst fabulirt haben? Mag der betreffende Autor auch sonst noch so glaubwürdig sein, wird hier seine Phantasie ihm nicht einen Streich gespielt haben? Dies für die Historiographie vielleicht ganz bündige Raisonnement fällt vom ethnologischen Standpunkte aus völlig in sich zusammen; denn bei näherem Zusehen zeigt sich, dass diese anscheinende Unvernunft sich durchaus aus der

Structur der betreffenden Organisation ableiten und begründen lässt, in der sie erscheint. Diese Beweisführung ist aber natürlich nur möglich durch den empirischen Vergleich, dass bei anderen, völlig stammfremden und vielleicht chronologisch um Jahrhunderte von einander getrennten Völkern derselben Culturstufe sich dieselbe Sitte findet. Durch diese Correspondenz hat die fragliche Tatsache ihren wunderbaren Charakter verloren und fügt sich somit als ein Glied in die Entwicklungsgeschichte der primitiven Rassen ein. Oder wie oft ist Herodot verspottet worden, dass er sich in seiner Einfalt das Märchen hat anschwatzen lassen, die Lykier nennten sich nicht nach dem Namen ihrer Väter, sondern der Mütter, und die Kinder einer Bürgerin mit einem Sclaven seien ebenbürtig und erbberechtigt, aber nicht die Nachkommen eines Bürgers und einer Sclavin oder einer stammfremden Frau! Und doch zeigte eine vergleichende Beobachtung, dass diese politische Bestimmung auf bestimmten Stufen der socialen Entwickelung sich unendlich häufig und zwar an den entlegensten Orten der Erde wiederholt (z. B. bei den Malayen), und dass sie nur der reale Ausdruck eines Verwandtschaftssystems ist, das freilich unseren Ansichten schnurstraks zuwider läuft, nämlich des gynäkokratischen. Auch hier ist für den Ethnologen letzten Endes nicht die Persönlichkeit des Erzählers ausschlaggebend, sondern lediglich und allein die (eben durch anderweitige Vergleichung erhärtete und in ihrer organischen Entstehung aus der socialen Organisation begründete) Tatsache selbst. Zwei andere Punkte sind es sodann, die zunächst unsere Aufmerksamkeit erheischen; zunächst versteht sich nach dem Gesagten von selbst, dass für die Sicherheit dieses Verfahrens die Verfügung über ein möglichst umfassendes Material mindestens sehr wünschenswert, eigentlich aber unentbehrlich ist. Hierbei bedient sich die Ethnologie nun nicht nur der Berichte über Völker, die längst der Gegenwart entrückt sind, sondern sie zieht in ihrer Vergleichung auch die Zustände und Sit-

ten von Stämmen heran, die noch unter unseren Augen leben. Diese vollständig unchronologische und unhistorische Methode hat unserer Wissenschaft nicht zum wenigsten zahlreiche Feinde erweckt, und deshalb bedarf dieser Umstand eingehenderer Erörterung.

Man hat vielfach darüber gestritten, ob man die Naturvölker als Reste einer früheren, im langsamen, aber unaufhaltsamen Niedergang sich befindlichen Cultur anzusehen habe, oder als Entwicklungen, die nur durch das brutale Eingreifen einer überlegenen Civilisation in ihrer organischen Weiterbildung grausam gestört und meist einem rettungslosen Untergang preisgegeben seien. Diese Frage hat hier für uns kein unmittelbares Interesse, aber wol die unmittelbar sich daran anschließende, ob überhaupt eine Vergleichung der noch jetzt vorhandenen Völker niederer Gesittung mit entsprechenden historisch ausgestorbenen wissenschaftlich zulässig ist. Meines Erachtens lässt sich dies Problem nur dadurch entscheiden, dass man im Einzelnen die relevanten Bezüge in der socialen Organisation für beide Culturstudien nachweist. Ist dies möglich, so ist jene Beziehung gerechtfertigt, eventuell notwendig; wo nicht, nicht. Es würde mich nun aus begreiflichen Gründen zu weit führen, diesen Beweis im Detail anzutreten, und ich muss mich deshalb unter dem Hinweis auf die Schriften von A. Bastian, Lubbock, Tylor, Post u. Anderer damit begnügen nur einige wichtige Erscheinungen aus diesem unendlich weiten Gebiete herauszugreifen. Eine unbefangene Prüfung der bezüglichen Verhältnisse hat wenigstens schon so viel zugestanden, dass zu Folge der Uebereinstimmung sittlicher Vorstellungen bei den stammfremdesten Völkern eine gewisse gleichartige psychologische Veranlagung anzunehmen sei. (Vgl. Wundt, Logik II, 564.) Dieselbe Aehnlichkeit, nur noch ausführlicher in den einzelnen Zügen, zeigt sich aber auch auf dem rechtlichen Gebiet, in der Organisation und Structur der politischen und socialen Gliederung. Ich greife zurück zu der früher erwähnten

Notiz Herodots über die Verwandtschaftsform der Lykier; dieselbe Anschauung bis in die geringsten Bestimmungen hinein findet sich, wie erwähnt, noch heutigentags bei den Malayen ausgeprägt. Hier ist der Mann nur Erzeuger, steht aber im Uebrigen weder in einem rechtlichen noch moralischen Verhältnis weder zu seiner Frau noch zu seinen eigenen Kindern; die Kinder gelten lediglich als Kinder der Mutter, unterstehen der Obhut des mütterlichen Oheims und sind nie ihrem Vater gegenüber erbberechtigt. Nach anderweitigen, bei verschiedenen Völkern beobachteten Analogien scheint es sogar, sagt Post, dass als urtümliches Verwandtschaftssystem überall auf der Erde das System der Mutterverwandtschaft angesehen werden muss, nach welchem das Kind lediglich mit seiner Mutter und den durch die weibliche Linie verbundenen Verwandten derselben verwandt ist, während es mit seinem Vater und dessen Verwandten überall nicht verwandt ist. (Grundlagen des Rechts, Oldenburg 1884, p. 91.) Hier liegt also bei zwei, geographisch und geschichtlich völlig entlegenen Völkern eine auffallende Uebereinstimmung in den das ganze sociale Leben beherschenden Verhältnissen und Anschauungen der Verwandtschaft vor, die doch nicht so kurzer Hand als zufällig, als seltsame Caricatur und wie derartige Verlegenheitsphrasen mehr lauten mögen, bezeichnet werden dürfen. Woher das also? Dies weist zurück auf dieselbe Idee und (was dasselbe ist) auf dieselbe Structur des socialen Organismus, die nämlich in der durch die Blutreinheit der Mutter vertretenen Centralisation seinen plastischen Ausdruck findet. Oder ein anderes Beispiel. Vor der patriarchalischen Stufe und selbstverständlich auch vor der staatlichen trifft man bei vielen Völkern niederer Gesittung die Organisation der Friedens- oder Geschlechtsgenossenschaft an, die sich auch noch in vielen charakteristischen Ueberbleibseln in die Zeiten staatlicher Entwickelung hineingerettet hat. Post skizzirt sie folgendermaßen: „Die friedensgenossenschaftliche Organi-

sationsform ist die allgemeine aller Jäger- und Nomadenvölker. Sie ist auch die allgemeine aller Ackerbau treibenden Völker, so lange der Verstaatlichungsprocess noch nicht begonnen hat, oder, wie man auch sagen könnte, aller geschichtslosen Völker. Sie ist die allgemeine vorhistorische Organisationsform. Man findet sie daher in reiner Gestalt nur bei den sog. Naturvölkern, häufig bis zu einem bedeutenden Grade, conservirt, auch noch in den ältesten Rechtsquellen der historischen Völker, so dass man ihre ursprüngliche Gestalt, wenigstens, wenn man die Organisation der Naturvölker zur Vergleichung heranzieht, leidlich reconstruiren kann. — — Die primitiven Friedensgenossenschaften sind vollständig selbständige souveräne Gebilde, welche alle Seiten des ethnischen Leben in sich vereinigen, Schutz- und Trutzverbände mit gemeinsamer Sprache und Sitte, gemeinsamem Gottesdienst, gemeinsamem Vermögen und gemeinsamer Arbeit. Sie bilden jeder für sich die Menschheit, die Welt, wie denn das russische Wort für die primitive Dorfgemeinschaft ‚Mir' noch zugleich das Universum bedeutet. Außer ihnen gibt es nur rechtlose Fremde, nur Feinde." (Bausteine f. e. allg. Rechtswiss. II., 12 ff.) Diese, unseren politischen und moralischen Anschauungen durchweg conträren, Associationsformen zeigen sich bei den verschiedensten Rassen, so dass an eine Entlehnung nicht zu denken ist; begegnen uns nun in der weiteren socialen Entwickelung irgend welche Erscheinungen, die sich nur als verkümmerte Reste dieser früheren, aber jetzt überwundenen Organisation auffassen lassen, so ist eben dieser durch andere Analogien geschützte Rückschluss unvermeidlich, dass vor der geschichtlich fixirten Periode der Staatenbildung eine Zeit der friedensgenossenschaftlichen Form geherrscht hat. Mit anderen Worten, grade so wie der Animismus unwiderleglich die gleiche psychologische Veranlagung für Religion und Ethik bei den stammfremdesten Völkern nachgewiesen hat, ebenso unausweichlich ergibt die vergleichende Zergliederung der socia-

len Entwickelung der Menschheit die Aehnlichkeit, ja in einzelnen Fällen die seltsamste Uebereinstimmung eben dieser politischen Entwickelungsstadien. Dieser, freilich den Leitfaden der historischen Chronologie gänzlich ignorirende Rückschluss (ein Punkt, der sofort begründet werden wird) entspricht durchaus dem inductiven Verfahren der modernen Naturwissenschaft, die dies wichtige Beweismittel unbedenklich auf den verschiedensten Gebieten zur Anwendung gebracht hat. Er beruht letzten Endes auf dem wissenschaftlich anerkannten biogenetischen Grundsatz, dass alle kosmischen Gebilde die Spuren ihrer Entwicklung an und in sich tragen, und dass es daher nur des kundigen Auges bedarf, aus diesen specifischen Merkmalen heraus die Geschichte ihrer Entwicklung zu erraten. Auch dies Moment hat Post sehr anschaulich dargestellt: „Wie sich aus der Structur des gestirnten Himmels von heute dessen weltgeschichtliche Entstehung erschließen lässt, wie die Schichten der Erdoberfläche uns die Geschichte unseres Planeten entrollen, wie die Morphologie uns gelehrt hat, aus der organischen Structur irgend einer Pflanze oder eines Tieres auf die Stufen zurückzuschließen, welche es dereinst durchlaufen hat, bis es zu seiner jetzigen Entwickelungshöhe gelangt und wie wir in den Phasen des foetalen Lebens die wesentlichsten Phasen des Rassenlebens wieder finden, wie aus der Structur des menschlichen Gehirns die Geschichte seiner Entwickelung durch denjenigen entziffert werden kann, welcher diese Runen zu lesen versteht, wie der Sprachforscher aus der Sprache eine Geschichte der menschlichen Vernunft zu Tage fördern kann, so gibt uns auch das Gesammtbild der menschlichen Rasse und der Zustand jedes einzelnen Organismus, welchen wir im Gattungsleben antreffen, ein sicheres Material für Rückschlüsse auf die Geschichte der menschlichen Rassen und des einzelnen Organismus." (Ursprung des Rechts, p. 8.) Es bedarf wol nicht weitläufiger Auseinandersetzung, dass diese Methode im Einzelnen große Vorsicht erheischt, dass

sie die Klippe der falschen Analogieen tunlichst zu vermeiden hat, und dass sie deshalb ein möglichst umfassendes Material voraussetzt, um diesen vergleichenden Combinationen den unerlässlichen inductiven Anhalt zu geben. Aber es handelt sich hier zunächst für uns rein principiell um die Frage, ob dies Beweismittel überhaupt zulässig ist oder nicht, und diese Berechtigung kann meines Erachtens sowol aus allgemeinen logischen Gründen, als auch im Hinblick auf die eben dadurch gewonnenen praktischen Resultate der vergleichenden Ethnologie nicht mehr angezweifelt werden.

Dieser Aufbau einer Entwickelungsgeschichte der menschlichen Organisationsformen ist durch einen Gedanken getragen, der, wie schon früher bemerkt, nicht wenig dazu beigetragen hat, die wissenschaftliche Stichhaltigkeit dieses ganzen Verfahrens in weiten Kreisen zu verdächtigen, ich meine die völlige Ignorirung der Chronologie. Ganz besonders schwer fällt es dem geschulten Historiker, der eben mit ganz entgegengesetzten Anschauungen operirt, das Verständnis dieser ethnologischen Methode zu erschließen. Und doch beruht der Widerspruch nur auf der Verwirrung zweier, durchaus heterogener Gesichtspunkte, während anderseits Historiographie und vergleichende Ethnologie sich nicht nur nicht ausschließen, sondern gradezu fordern. Ich nehme die Tatsache als bewiesen an, dass in den Anfängen der socialen Entwicklung sich bei den verschiedensten Stämmen die auffallendste Aehnlichkeit in der ganzen Structur der ursprünglichen Organisation gezeigt hat, und dass in der anfänglichen Geschlechtsgenossenschaft ein starker communistischer Zug ausgeprägt war, durch den der Einzelne mehr oder minder zu einem wertlosen Exemplar seiner Gattung herabgedrückt wurde, während das ganze Schwergewicht dieser Association auf der strengen Solidarität aller ihrer Mitglieder beruhte. Diese unseren rechtlichen und moralischen Begriffen ganz unbegreifliche ethnische Bildung wird mehr oder minder genau repräsentirt, wie gesagt,

durch die fremdesten Völker, fremd durch Rasse und getrennt durch weite Zeiträume der Weltgeschichte. Widerholen sich nun in der Tat dieselben Erscheinungen in dieser Entwicklung, so müssen nach einem ganz allgemeinen Princip auch die wirksamen Factoren in diesem Processe dieselben gewesen sein; ist somit durch dies Resultat der gewöhnliche geographische und historische Zusammenhang völlig durchbrochen, und erhebt sich dafür eine gewisse universelle, sociologische Perspective, so ist es offenbar ganz gleichgültig, welcher Zeit diese zum Beweise verwandten Völkerschaften angehören. Zeit und Ort haben nur Sinn und Bedeutung für die geschichtliche Auffassung, die es eben mit bestimmten, örtlich und zeitlich abgegrenzten ethnischen Bildungen zu tun hat, nicht aber mit einer allgemeinen Geschichte der in Rede stehenden Factoren für die sociale Entwickelung der Menschheit. Nur die gleichen Ursachen sind relevant; wann sie dagegen wirksam gewesen, ist ganz gleichgültig, und deshalb ist es auch unbestreitbar, dass zu den entlegensten Zeiten dieselben socialen Factoren aufgetreten sein können. Der Ethnologie, als der Wissenschaft von den allgemeinen Formen der menschlichen Association muss jegliche Chronologie fremd bleiben. Post bezeichnet es lediglich als seine Absicht gewisse Erscheinungen zu constatiren, welche „auf der Basis der überall gleichmäßig wirkenden menschlichen Natur überall gleichmäßig sich zeigen. Hierfür sind Rasse, Völkerzweig, Volk und Stamm vorläufig ganz gleichgültig. Ich beabsichtige nur das, was im ganzen ethnischen Gebiete gleichmäßig auftritt, in den Grundzügen festzustellen und durch einzelne Beispiele zu illustriren, welche, obgleich nach Rasse, Volk und Stamm sämmtlich individuell, doch eine allgemeine Bedeutung haben, indem sie in verschiedenen Färbungen stets das wesentlich gleiche Organisationsprincip zum Ausdruck bringen. Es ist auch vollkommen gleichgültig für mich, in welches Jahrhundert oder in welches Jahrzehnt derartige Bräuche fallen, da die Chronologie nur für die

Einrichtung in einem einzelnen ethnischen Gebiete eine Bedeutung hat, nicht aber für das Gesammtgebiet des Völkerlebens, in welchem stets alle Entwicklungstufen neben einander liegen, in welchem man bei einer Völkerschaft, welche heute lebt, dieselbe Erscheinung wiederfindet, welche man bei einer anderen ein paar Tausend Jahre vor Christi Geburt warnimmt.“ (Bausteine I, 17 ff.)

Während nun die Anfänge der socialen Entwicklung überall, so weit sie erkennbar sind, dieselben Züge aufweisen, verändert sich naturgemäß das Bild, je unabhängiger sich das Individuum von der bislang Alles beherschenden centralen Organisation stellt, je mehr es sich überhaupt aus einem farblosen, an sich pflicht- und rechtlosen Subject zu einer bestimmten, verantwortlichen und sittlich bedingten Persönlichkeit entfaltet. Hier beginnt die Absonderung der allgemeinen Entwickelung in einzelne, historisch und geographisch mehr oder minder fest begrenzte Complexe, beginnt die nach räumlichen und zeitlichen Schranken rechnende historisch-ethnographische Detailarbeit des Specialforschers, die, je mehr sie sich eben in die Eigenart des Stammes und seiner politischen Gestaltung einlässt, desto weiter sich von dem früher beschriebenen Bilde der allgemeinen Formen der socialen Gliederung entfernt. Freilich mag es im Einzelnen schwierig sein, die Grenze genau abzustecken; aber dass beide Disciplinen, die vergleichend ethnologische und die specifisch historische, ihr getrenntes Arbeitsfeld besitzen, das sie bestellen können, ohne sich gegenseitig Uebergriffe zu erlauben, scheint mir unleugbar. Ein Verlangen allerdings, das noch oft laut wird, dürfte schwerlich befriedigt werden, das ist nämlich das Ansinnen zugleich mit und in dieser socialen Morphologie eine erschöpfende Zergliederung aller wirksamen und vor Allem der l e t z t e n psychischen Factoren zu geben, die in diesem Processe maßgebend gewesen sind. Diese äußersten Gründe der rechtlichen Entwicklung verlieren sich bei näherem Besehen in pfadlose Nacht und nur

mit ungefährer Umschreibung lässt sich gleichsam das Parallelogramm der Kräfte aufstellen, dem das Recht als Diagonale entsprungen ist. Es hieße aber die Grenzen der menschlichen Erkenntnis völlig überschreiten, wenn man im Einzelnen besimmen wollte, welchen Antheil bei dieser Genesis der psychischen Eigenart die Menschen selbst, wie viel anderseits den äußeren Existenzbedingungen (Klima, Bodenbeschaffenheit, Nahrung u. s. f.) zufällt: Weder eine geschichtliche, noch eine ethnologische, noch auch eine psychologische Betrachtung wäre hierzu im Stande.

Diese vergleichende ethnologische Methode wird nun nicht nur gestützt durch die schon angeführte Beobachtung, dass sich bei den verschiedensten Rassen und zu den verschiedensten Zeitpunkten dieselbe sociale Organisation wiederholt, sondern geradezu gefordert durch die völlige Hülflosigkeit der gewöhnlichen historischen und geographischen Erklärungsmittel. Wie soll man, um einige Beispiele anzuführen, den bereits erwähnten seltsamen, unserem Denken völlig widerstreitenden Brauch des Männerkindbettes, der sogenannten Couvade, deuten, der sich bei historisch durchaus isolirten Stämmen findet? Wie die ebenso weit verbreitete Gewohnheit, erwachsene Mädchen mit unmündigen Knaben zu vermählen, so dass die Kinder, welche den anderweitigen, bis zur Entwickelungsreife jenes Scheingatten gestatteten Verbindungen der Frau entspringen, zum Teil als Nachkommen dieses Knaben gerechnet werden? Wie die merkwürdige Uebereinstimmung in der Bestimmung unserer landläufigen Gewohnheit völlig widersprechender, specifischer Strafarten? Diese beliebig zu vermehrenden Erscheinungen lassen sich nicht mehr ohne Weiteres als anomale Extravaganzen, Caricaturen und Launen des Volksgeistes oder wie man sich sonst geschmackvoll ausdrücken mag, bezeichnen — oder aber, man verzichtet damit eo ipso auf eine wirklich wissenschaftliche Erklärung. „Hier wie überall," sagt deshalb

Tylor mit Recht, „sieht man die ursachlose Spontaneität sich immer weiter und weiter in das finstere Gebiet der Unwissenheit flüchten; und ebenso den Zufall, welcher noch beim niedrigern Volke als wirkliche Ursache sonst unerklärlicher Ereignisse gilt, während der gebildete Mensch schon lange mit Bewusstsein aufgehört hat, irgend etwas anderes als eben diese Unwissenheit damit zu bezeichnen. Nur wenn Menschen die Verbindungslinie von Ereignissen nicht sehen können, sind sie geneigt, auf derartige Begriffe wie willkürliche Triebe, ursachlose Grillen, Zufall und Unsinn und unbestimmte Unerklärlichkeiten zu verfallen.“ Dass trotzdem auch die ethnologische Disciplin nicht alle Rätsel zu lösen vermag, dass sie, was den vorliegenden Fall anlangt, bei jener eben erwähnten Zweiheit der Ursachen für das ursprüngliche Rechtsleben stehen bleiben muss, soll nicht verschwiegen werden; nur andeutend, gleichsam vorsichtig tastend darf sie vielleicht noch einen weiteren Schritt wagen und jenen psychischen Factor auf die Eigenart der primitiven Stammmutter zurückführen, welche als das Centrum der anfänglichen Geschlechtsgenossenschaft anzusehen sind. Es verlohnt sich aber meines Erachtens kaum diese psychologische Reducirung fortzusetzen, wie Post es tut: „Diese Eigenart der Stammmutter aber ist widerum ein Product der Entwickelungsgeschichte der menschlichen Rasse von der organischen Zelle an und diese organische Zelle hat wider ihre Entwickelungsgeschichte, welche bis zum primitivsten Bewegungs- und Empfindungsact zurückreicht, deren ein jedes schon seine Eigenart gehabt haben muss, wenn überall die Entwickelung irgend eines kosmischen Individuums erklärt werden soll.“ (Bausteine I, 43.) Es ist dies nur ein speculativer Ausblick in eine nie und nimmer zu realisirende Möglichkeit, die deshalb auch keinen wissenschaftlichen, wenigstens keinen praktischen Erfolg nach sich ziehen kann. Im Uebrigen aber braucht sich die Ethnologie dieses Ignorabimus durchaus nicht zu schämen, da es nicht

ihre Aufgabe ist, das Rätsel des Processes der Individualisirung zu lösen. Umgekehrt scheint mir es ein bemerkenswertes Zeichen richtiger Selbsterkenntnis zu sein, wenn sie von vornherein dieses Ansinnen abweist, das so recht eigentlich, um Kantisch zu sprechen, die Grenzen der möglichen, d. h. wissenschaftlich zugänglichen Erfahrung überschreitet. Vielfach hat man das Individuum als das Sichselbstbewusstwerden des Absoluten, als ein Partialsystem des kosmischen Weltgeistes bezeichnet, und wie diese ästhetischen Randverzierungen eines in sich hoffnungslosen Beginnens noch sonst lauten mögen: So viel ist aber für eine nüchterne Auffassung klar, dass wenn irgend, so hier ein wissenschaftlich durchaus unqualificirtes Problem vorliegt, das daher auch auf eine wirckliche, sachliche Lösung keinen Anspruch hat.

II.

Wie steht es nun mit den Resultaten unserer Wissenschaft? Natürlich kann es nicht meine Absicht sein, auch nur in annähernder Ausführlichkeit diese Ergebnisse auf den verschiedenen Gebieten schildern zu wollen, welchen sich die ethnologische Forschung zugewandt hat, um so weniger, da es sich hier nur um die philosophische Verwendbarkeit dieser Untersuchungen handeln soll. Nur so viel mag bemerkt werden, dass die Entwickelung der Organisationsformen der menschlichen Rasse einen leidlich systematischen Zusammenhang aus dem ungeheuren zu Gebote stehenden Material erschlossen hat, und dass dadurch anderseits die ersten Grundlagen für den exacten Aufbau einer Geschichte und Theorie der sittlichen Vorstellungen gewonnen sind. Dieselben Ansätze erwuchsen aus den überaus fruchtbaren Ermittelungen, welche die besonders von Tylor und Bastian behandelte Theorie des Animismus für die Entwicklung des religiösen Bewusstseins erzielt hat. Natürlich darf man nicht auf lückenlose Vollständigkeit

Anspruch machen, aber es ist für eine so junge, sich selbst überlassene Disciplin doch schon viel, wenn die Gesichtspunkte auf Grund methodischer Arbeit sich klar fixiren lassen und somit das Ziel der wissenschaftlichen Forschung jedem Zweifel entrückt wird. Darauf kommt es nun gerade hier an, und deshalb knüpfe ich an die frühere Erklärung an, dass es die Aufgabe der Ethnologie sei, eine Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins zu schreiben. Was heißt das. Was ist darunter zu verstehen?

Allmählich gewinnt die Ueberzeugung immer mehr Boden, dass die bisherigen, rein abstracten Untersuchungen der Psychologie verhältnismäßig sehr geringe Aufschlüsse über Ursprung und Bildung der psychischen Phaenomene geliefert haben, sondern in den meisten Fällen nur allgemeine Erörterungen enthalten über das Verhältnis verschiedener seelischer Kräfte zu einander, über die Priorität einzelner vor anderen, über ihre gegenseitige Abhängigkeit und über ihre Beziehung zur Außenwelt. So dankenswert nun auch die Arbeiten insbesondere der Psychophysik sind (während sonst vielfach nur ein dialektisches Spiel mit Begriffen getrieben wird), so ist doch die Sphäre dieser Forschung eine recht begrenzte und dem zu Folge auch das gewonnene Material nicht besonders weitreichend. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch von den anderen Hülfsmitteln der Psychologie, z. B. der Tierpsychologie, die nur über einen beschränkten Kreis von wirklich untrüglichen Beobachtungen verfügt. Der wesentliche Grund dieses geringen Erfolges liegt offenbar, wie in allen solchen Fällen, an dem Mangel des ausreichenden Materials für die Untersuchung. Woher das? Die psychologische Zergliederung kann eben nur den fraglichen Zusammenhang der psychischen Erscheinungen mit bestimmten Ursachen der Außenwelt (worunter hier der Körper gleichfalls befasst sein mag) begründen, um dann rückwärts für die dahinter liegende, schöpferische Welt des Unbewussten — falls sie sich nicht auf nutzlose geistreiche Ausflüchte einlassen

will — mit dem Bekenntnis vollständigster Unwissenheit sich zurückzuziehen.[1]) Nur der kleine Grenzbezirk mithin, welcher aus jenem geheimnisvollen Dunkel sich erhebt und von der Sonne des Bewusstseins schon beleuchtet ist, bleibt für die exacte Untersuchung zurück, Alles andere darüber hinaus verschwindet in dunkler Nacht. Deshalb muss sich die nüchterne Forschung sehr häufig, um nicht zu sagen durchgängig, mit der Erklärung von Processen begnügen, deren weiteren Verlauf sie wol bestimmen kann, während sie ihrer ursprünglichen Entstehung vergeblich nachspürt. Post lässt sich über dies Probleme folgendermaßen aus: „Auch von denjenigen seelischen Thätigkeiten, welche uns bewusst werden, werden uns die meisten nur in fertigen Producten bewusst, während der Entstehungsprocess derselben im Unbewussten liegt. Nur der Denkprocess verläuft vollständig im Bewusstsein. Alle Gefühle und Begehrungen werden uns nur als Resultat bewusst, und eine Menge von Urteilen sind nicht logische, sondern unvollständige, mit der Norm, auf Grund deren sie gefällt werden, im Unbewussten liegende. Ist alles dies richtig, so ist klar, dass unser Bewusstsein für die tiefere Erkenntnis des menschlichen Wesens durchaus nicht ausreicht, weil nur ein ganz kleiner Teil unseres Seelenlebens uns überhaupt unmittelbar bewusst wird. Was wir durch Hineinschauen in unsere eigene Seele ergründen können, ist bald erschöpft. Unendlich aber dehnt sich das Erkenntnisgebiet aus, wenn man neben der inneren Selbstbeobachtung die Beobachtung mittels der Sinne zur Erkenntnis der menschlichen Seele heranzieht, mit anderen Worten, wenn man aus den Erscheinungen des bewussten Seelenlebens in der Welt unserer Sinne Rückschlüsse auf die in uns wirksamen unbewussten Seelentätigkeiten macht. Dazu bietet sich nun die ganze Sinnenwelt dar: denn unsere Sinnenwelt ist nicht die Welt

---

[1] Vgl. im Allgemeinen über diese Beziehungen W. Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Thierseele, Leipzig 1863 I, 300 ff.

an sich, sondern lediglich ein menschliches, durch menschliche Seelentätigkeiten erzeugtes Weltbild. Wir können also einen großen Teil unseres unbewussten Seelenlebens aus ihr ablesen und auf diesem Wege dem Kernpunkt unseres Wesens uns unendlich mehr annähern, als dies bei introspecktivem Beobachten der eigenen Seelentätigkeiten der Fall ist. Auf diesem Wege gelangt man anstatt zu der bisherigen Psychologie, welche das Wesen des Menschen aus seinem Ich zu erschließen suchte, zu einer Psychologie, welche dasselbe aus dem menschlichen Weltbilde zu erschließen versuchen wird. Es tritt also an die Stelle des menschlichen Ich der Welt- und Ich-schaffende Menschengeist, wie er uns in unserer Sinnen- und Menschenwelt gegenständlich wird, jener Atman, welcher im Metaphysischen mit dem Allgeist Brahman identisch wird." (Einleitg. i. d. Studium d. ethnol. Jurisprudenz, Oldenburg 1886, p. 14.) Auf diesem in der Tat äußerst fruchtbaren Gedanken basiren die sämmtlichen Arbeiten Bastians, der in dem Studium der socialen Niederschläge der menschlichen Psyche (in den verschiedenen Manifestationen des „Völkergedankens", wie er es nennt) die Regeneration der naturwissenschaftlichen Psychologie auf inductiver Basis erblickt, auf diesem Princip beruht sogar letzten Endes die Aristotelische Definition des Menschen als ζῶον πολιτικόν. Durch diese sociologische Auffassung sind mithin alle Versuche a limine abgewiesen, welche von der zweifelhaften Grundlage einer Betrachtung des singulären Menschen ausgehen und nun, häufig nicht unbeeinflusst von phantastischen Vorstellungen, rein deductiv ein Gemälde der psychischen Organisation entwerfen. Der Urmensch als solcher, mag er auch nicht mehr in dem verführerischen Lichte Rousseauscher Schwärmerei und Sentimentalität erscheinen, hat nun durchaus keine wissenschaftliche Berechtigung mehr, weil uns für jede kritische Beurteilung immer nur, und sei es in dürftigster Form, irgend welche associative Gliederung gegeben ist. Hier ist die Grenze für jede sichere und nüchterne

Forschung gezogen, und es verlohnt sich deshalb nicht der Mühe, über diesen Punkt hinaus dem Gedanken nachzugehen, wie etwa durch einen contrat social oder φύσει dieser bestimmte ethnische Complex zu Stande gekommen sein möge. Wir haben hier widerum ein wissenschaftlich indiscutables und daher illegitimes Problem, das völlig jenseits des Bereiches menschlicher Erkenntnis, d. h. der Erfahrung liegt. Kann mithin die Ethnologie diese Zumutung, regressiv die Gründe der socialen Entwickelung zu verfolgen, ruhig ablehnen, so wird sie sich doch anderseits nicht der Verpflichtung entziehen können, ihre Berechtigung darzutun, diese einzelnen Studien der morphologischen Structur gleichsam als eben so viele Realisirungen der menschlichen Psyche zu behandeln.

Bei der früheren Erörterung der methodologischen Grundsätze für unsere Disciplin habe ich zur vergleichenden Bestätigung schon auf das allgemeine naturwissenschaftliche Princip hingewiesen, das in der biogenetischen Behandlung der bezüglichen Erscheinungen durch die moderne Entwicklungslehre so glänzende Erfolge errungen hat, die glückliche Entdeckung nämlich und die fruchtbare Verwendung der Beobachtung, dass die verschiedenen Phasen der Entwicklung sich mehr oder weniger deutlich in dem Organismus oder weiter gesprochen in der Geschichte irgend welches Objectes erkennen lassen. Darüber besteht heutzutage kein Zweifel mehr; aber wie verhält es sich mit den Factoren dieses Processes? Das ist die Frage, von deren Entscheidung die philosophische Tragweite der ganzen Ethnologie abhängt. Schwerlich wird Jemand die Behauptung bestreiten, dass die sprachliche Zergliederung eines Wortes, die systematische Herleitung der Bedeutung zugleich eo ipso die Geschichte dieses, die ganze linguistische Bildung beherschenden Vorstellung enthält, dass also die Entwickelung eines Wortes identisch ist mit der Entwickelung eines Gedankens: Dasselbe gilt nun auch für jedes andere Gebiet der menschlichen Psyche. Schon früher unter-

schieden wir bei der Bildung und weiteren Entfaltung des Rechts zwischen äußeren und inneren Ursachen, jenen, die in der biologischen Organisation des Menschen hervortreten oder aber specifisch in geographischen Differenzirungen variiren, diesen, die letzten Endes auf die psychische Eigenart des menschlichen Geschlechts als äußerste und weiter nicht ableitbare Quelle des ganzen Vorgangs zurückführen. Diese apriorische Anlage ihrerseits stellt sich für uns greifbar dar in bestimmten Anschauungen und Grundsätzen, welche in ihrer Summirung die Geschichte des rechtlichen Bewusstseins ausmachen. Mithin besitzen wir in diesen Niederschlägen die unmittelbaren Manifestationen der menschlichen Psyche selbst, wie sie sich in bestimmten Phasen charakteristisch entwickelt hat. Freilich wird man auch hier eine psychische und mechanische Seite unterscheiden müssen gemäß dem unvermeidlichen Dualismus, der eo ipso mit unserer ganzen psychophysischen Organisation verknüpft ist. Das ethnische Leben, bemerkt Post, welches sich nach außen als Sitte darstellt, hat seine psychische Kehrseite in der Moral, in welcher der Einzelne vermöge innerer Erfahrung, seines Gewissens, das tätige Gesammtleben eines bestimmten ethnischen Kreises warnimmt . . . Sitte und Moral verhalten sich genau wie Wort und Bedeutung. Sitte und Wort sind mechanische Form, Moral und Bedeutung der dahinter liegende psychische Inhalt. (Bausteine I, 34). Dennoch oder vielmehr eben deshalb darf die individuelle Rechtsanschauung nicht überschätzt werden, sondern sie ist nur insofern wissenschaftlich verwendbar, als sie zugleich mehr oder minder vollständig das Gesammtbewusstsein der Organisation repräsentirt, in der sie auftritt. Um hieran keinen Anstoß zu nehmen, muss man sich des Ausgangspunktes für diesen ganzen Prozess erinnern, der ja nicht in dem singulären Menschen liegt, sondern in irgend welcher Association. Aus diesem Grunde ist nicht die subjective Ansicht des Einzelnen, sondern der Typus der umschließenden eth-

nischen Bildung, die Gestalt und Structur dieser Organisation oder um den in dieser Zeitschrift üblichen Ausdruck zu gebrauchen, der objective Volksgeist der entscheidende Factor. Das Individuum bildet nur gleichsam das Medium für die verschiedenen Wirkungen und Strömungen, die innerhalb des gesammten socialen Organismus pulsiren und sich in ihm besonders eigentümlich verdichten, der individuelle Geist erscheint nicht als originäres, auf eigener Machtvollkommenheit stehendes Product, sondern getragen und ernährt von dem Collectivgeist, wie er als Niederschlag des gesammten psychischen Lebens in irgend einer socialen Form zum Vorschein kommt. Dieselben Anschauungen lassen sich z. B. auf das religiöse Gebiet übertragen; auch hier hat das vergleichende Studium des Animismus auf das klarste einen logisch consequenten Entwicklungsgang der bislang so aberwitzig und unsinnig scheinenden religiösen Vorstellungen erwiesen und eben diese innere Notwendigkeit aus der unmittelbaren Beziehung dieser psychischen Schöpfungen mit dem Charakter der bezüglichen Associationen hergeleitet. Die Vorstellungen über die menschliche Seele, ihren Ursprung und ihre weiteren Schicksale, wie sie bei den inferioren Rassen, manchmal höchst phantastisch, ausgebildet sind, enthalten einen vollständigen (nur nicht historisch geordneten) Leitfaden der Psychologie, der uns gelegentlich sogar den Schlüssel für anscheinend specifisch moderne, in der Tat aber nur modisch umgewandelte Ansichten früherer Epochen liefert. Auch hier bildet nicht der einzelne Mensch den schöpferischen Focus, dem diese mannichfaltigen Gestalten ihren Ursprung verdanken, sondern es ist die Stamm- oder Volksseele, welche sich in diesen individuellen Aeußerungen betätigt. Genug aber, und darauf kommt es uns hier zunächst an, wir besitzen an diesem Material ein untrügliches Document für die Entfaltung des religiösen Bewusstseins, und zwar nicht rein geschichtlich, sondern analytisch-genetisch gedacht. Denn da ja nach unserer früheren

Erörterung für den universellen Standpunkt der Ethnologie der chronologische Leitfaden ganz wegfällt, so handelt es sich hier um eine wirkliche inductive Ableitung der Wirkungen aus ihren bez. Ursachen, also um eine streng wissenschaftliche und, da diese Combination ja ganz allgemeiner Art ist, um eine specifisch philosophische Begründung. Hier ist nämlich der springende Punkt, welcher die bloße Geschichte von der Theorie scheidet; während jene, um in unserer Sphäre zu bleiben, z. B. in der römischen Kaisergeschichte die divinatio der Cäsaren historisch chronologisch berichtet und vielleicht culturgeschichtlich begründet, würde die vergleichende Theorie des Animismus diese, an sich betrachtet, bizarren und ekelhaften Auswüchse des religiösen Bewusstseins eben auf Grund eines weitreichenden Materials als notwendige Entwickelungsstadien einer ganz bestimmten, organisch fortwachsenden Idee erklären und erweisen müssen, mit anderen Worten, sie würde die bloße Tatsache rein logisch als ein unvermeidliches Product specifischer Factoren begreifen und so aus dem einfachen Geschehen die höhere Notwendigkeit erkennen können, d. h. sie würde erst die Wirklichkeit wissenschaftlich auffassen lehren.

Dieser Umstand bedarf näherer Erklärung. Greifen wir zunächst zu unserem letztgebrauchten Beispiel der religiösen Entwicklung zurück, so würde die vergleichende Ethnologie im Stande sein (resp. in den Stand gesetzt werden) aus dem ungeheuren Material des Völkergedankens wie Bastian sagen würde, eine mehr oder minder vollständige, allgemeine Geschichte des religiösen Bewusstseins zu liefern; es wäre ihre Aufgabe die Entwicklung der verschiedenen religiösen Ideen von ihren einfachsten sinnlichen Ansätzen an bis zu den complicirtesten Formulirungen der speculativen Religionsphilosophie organisch zu verfolgen und darzulegen; sie würde damit zu dem Schluss kommen, dass das ganze, noch so transscendent und spiritualistisch scheinende Gewebe von Elementen kritisch betrachtet eine

bloße Verarbeitung ursprünglich rein sinnlicher Ingredienzen ist, dass somit, um den früher schon angeführten Aristotelischen Satz zu widerholen, das Unsinnliche das Sinnliche ist. Und wie sollte es auch anders sein? Woher sollte der Mensch das Material für diesen kühn aufgeführten Bau auch entlehnen, wenn nicht aus seiner eigenen Organisation, aus der Welt, welche diese ihm erschließt? (Dass diese Production keine leere Copie ist, sondern eben ein Bruchstück der menschlichen Psyche oder des menschlichen Bewusstseins mitbildet, ist selbstverständlich und bedarf keiner weiteren Begründung.) Jene nun eben erwähnte Reducirung dieser Ideen auf die Anregungen der Erfahrung würde nur den ersten Schritt der über die einfache Geschichte hinausgreifenden Theorie des religiösen Bewusstseins enthalten, welche die wissenschaftliche Zulässigkeit der behandelten Probleme zu bestimmen hätte. Sie würde hier unseres Erachtens freilich ein trauriges, wesentlich negatives Amt zu übernehmen haben, nämlich von vorne herein festzustellen, dass diese ganze, so mächtig die Menscheit ergreifende Welt des aus dem Sinnlichen geborenen Uebersinnlichen principiell mit der wissenschaftlichen Erkenntnis unvereinbar ist, weil sie lediglich der Phantasie und der dadurch bedingten Speculation ihren Ursprung verdankt. Einzelne Fragen und Abschnitte würden sich immerhin kritisch behandeln lassen, aber das ganze Gebiet als solches wurzelt nicht in der Sphäre der uns zugänglichen Erfahrung: Wo der Glaube anfängt, hört das Wissen auf. Fruchtbarer würde für die philosophische Weltanschauung eine solche Theorie der Probleme ausfallen, wenn sie sich mit der schon vielfach berührten Entwickelung des Rechts befasst. Auch hier würde sie, wie erinnerlich, den Ausgangspunkt ganz empirisch in der Wechselwirkung der menschlichen Gesellschaft mit der äußeren Umgebung suchen und je nach der Gestaltung der bezüglichen Associationsformen die verschiedene Entfaltung des rechtlichen Bewusstseins begründen. Aber die

auf dieser Vorarbeit fundirten Schlüsse würden ungleich weitgreifender sein, als in dem eben erwähnten Falle. Insofern freilich berühren sich die beiden Sphären, als eine vorurteilsfreie Forschung für immer darauf verzichten muss, den eigentlichen Ursprung dieser Erscheinung analytisch herzuleiten; dieser liegt kurz gesagt in einem apriorischen Element (da der Mensch nicht, wie der Sensualismus wähnt, als tabula rasa auf die Welt kommt), das sich völlig jeder zergliedernden wissenschaftlichen Prüfung entzieht. Aber von diesem Adyton abgesehen, enthält das gesammte Gebiet der weiteren rechtlichen Bildungen eine vollständig zusammenhängende Kette von wissenschaftlich legitimirten Problemen, aus dem höchst einfachen Grunde, weil sich dieser Process völlig innerhalb der uns bekannten und kritisch zugänglichen Welt abspielt. Die philosophische Behandlung dieser Entwicklung würde es sich also angelegen sein lassen müssen, auf Grund einer möglichst umfassenden Vergleichung eine ganz allgemeine Entwicklung der rechtlichen Normen bei allen Völkern der Erde aufzustellen und so aus der bloßen Geschichte der Organisationsformen, die (trotz aller ethnographischen und historischen Unterschiede) überall und zu jeder Zeit in gleicher Weise wirksame Notwendigkeit dieser Morphologie zu entwickeln, mit anderen Worten, die bloße Wirklichkeit zur Theorie zu erheben.[1]) Es ist dies übrigens durchaus kein so neues und unerhörtes Verfahren, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Jede Historiographie, sobald sie sich über den bloß annalistischen Standpunkt erhoben, strebt dieser, wie man sagt, pragmatischen Auffassung zu, nur freilich mit dem bezeichnenden Unterschiede, nicht nur, dass hier meistens der Rahmen chronologisch und geschichtlich eng begrenzt ist und nur gelegentlich durch umfassendere Parallelen erweitert wird, sondern dass es allemal bei einer

---

[1]) Vgl. übrigens zu diesem ganzen Passus Avenarius, Viert. f. wiss. Phil. III, 56 ff.

historisch causalen Auffassung des erzählten Stoffes sein Bewenden hat, ohne (was freilich bei dieser beschränkten Basis unmöglich wäre) eine allgemeine Theorie der bezüglichen Entwickelung zu versuchen. Die Geschichte des Rechts und des darin involvirten moralischen Bewusstseins liefert nach diesen Erwägungen die Bausteine für eine Theorie des sittlichen Bewusstseins und es lässt sich heutzutage (falls man nicht auf speculativ-deductivem Wege sein Heil versuchen will) auch keine andere wissenschaftliche Methode zur Errichtung irgend einer systematischen Construction denken. Sehe ich von der früher schon als unwissenschaftlich bezeichneten Ursprungsfrage der Moral ab, so vermag ich nach dem Material der vergleichenden Ethnologie mir über die Entwickelung derselben etwa folgendes Bild zu entwerfen:

Was wir unter Sittlichkeit verstehen, ist das adaequate Verhalten irgend welches Menschen seiner bezüglichen Organisation gegenüber; deshalb werden alle Incongruenzen als Uebeltaten je nach der Schwere des Vergehens bestraft. Diese harmonische Beziehung resultirt eo ipso aus dem unausweichlichen und stetigen Zusammenhang, in dem das bezügliche Individuum zu der ihn umgebenden ethnischen Bildung steht, ohne dass man irgend wie ein bestimmtes Organ dieses ethischen Bewusstseins annehmen könnte, es sei denn die ganz allgemeine, aber durchaus nicht mit positivem Inhalt erfüllte Fähigkeit Recht von Unrecht im geeigneten Fall zu unterscheiden. Da nun jene Morphologie der Association eine höchst verschiedenartige ist und sich höchstens in den primitiven Phasen der sozialen Entwickelung eine gewisse Uebereinstimmung zeigt, so folgt daraus, dass es keine positive, allgemeine, überall zu jeder Zeit anerkannte Moralidee geben kann und diese als speculatives Abstractum re vera nicht vorkommt. (Höchstens dürfte man jene eben bezeichnete Beziehung der Einzelnen zu der ihn tragenden und schützenden Organisation, diese ethnologische Erweiterung des spinozistischen Summ esse

conservare, als eine absolute, durchweg realisirte Pflicht und Forderung ansehen.) Die Moral ist somit, ethnologisch betrachtet, wesentlich ein Product der socialen Entwickelung, nicht des subjectiven Gefühls und Wissens; und erst in den späteren Epochen der Differenzirung scheiden sich die ursprünglich eng miteinander verschlungenen Gebiete des Rechts und der Sitte. Jede Fortbildung sowol des moralischen wie des rechtlichen Bewusstseins involvirt deshalb notgedrungen einen Zerfall der bisherigen Lebensordnung; sei es ein gewaltsamer Bruch, sei es eine gleichsam organische Entwickelung, — Revolution oder Reformation — (übrigens häufig nur graduell unterscheidbar), immer schafft die soziale Structur sich eine ebenbürtige Form in der sittlich rechtlichen Anschauung. Während in dem chaotischen Gewirre der Geschlechtsgenossenschaft alle unterschiedslos in der Menge verschwinden, von irgend einer isolirten, mit spezifischen Rechten und Verbindlichkeiten ausgerüsteten Persönlichkeit nicht die Rede sein kann, erzeugt die patriarchalische Organisation einen ganz anderen Kanon von rechtlichen und sittlichen Ideen, und indem sie Einen aus dem bunten Gewimmel zu einer machtvollen Existenz heraushebt, erreicht sie durch den damit geschaffenen Begriff der Autorität ein neues und vielversprechendes Element in der Reihe der sittlichen Vorstellungen. In dieser Weise müsste es, meine ich, gelingen aus der Entwickelungsgeschichte der menschlichen Gesittung (Recht und Sitte) zugleich eine Theorie der Moral auf streng inductiver Basis zu errichten, d. h. eine Ethik, welche die bisher rein speculativ angenommenen Forderungen in wissenschaftlich beweisbare Grundsätze des Handelns umschafft.

Auch die Geschichte der menschlichen Erkenntnis kann unter dieser Perspective einer Entwickelungstheorie betrachtet werden. Denn selbst die Producte des speculativen Tiefsinnes sind doch, bei Lichte besehen, nicht originäre Leistungen des angeblich spontanen Ichs, das

ganz aus eigenen Mitteln, d. h. aus dem Nichts eine völlig neue Welt hervorzaubert, sondern in der Tat der Niederschlag der verschiedensten Vorstellungscomplexe, die sich schon vorher gebildet haben. Jeder Denker, auch der geistreichste und selbständigste, fußt auf diesem gemeinsamen Niveau seiner Mitwelt, mit der er nicht allein physisch durch Abstammung und Erziehung, sondern auch psychisch eng verwachsen ist; nur die Formulirung und Gruppirung der Gedanken und Beweise ist sein Werk. Alles andere gehört nicht ihm, sondern dem Volksgeiste, der auch ihn erzeugt hat. Die philosophische Entwickelungstheorie würde demnach die Aufgabe haben, einmal diesen integrirenden Zusammenhang der behandelten Probleme klarzulegen und dadurch gleichsam eine Morphologie des menschlichen Denkens vorzubereiten und anderseits alle diejenigen Materien, welche einer wissenschaftlichen Prüfung nicht Stand halten, rücksichtslos aus der Sphäre der exacten Erkenntnis zu verbannen. Sie würde dadurch wiederum über die bloße Entwickelungsgeschichte, welche nur die allmähliche Entfaltung dieser Vorstellungen auseinander beschreibt, hinausgreifen, dass sie jeder Zeit die bestimmten Gründe aufsucht, welche diesen Prozess beherschen; diese Ursachen in ihrer Allgemeinheit darzustellen (indem nämlich diese embryologische Differenzirung der Probleme sich auffällig wiederholt), wäre das, freilich vollständig nie erreichbare Ideal einer solchen Entwickelungstheorie der menschlichen Vernunft.

Ich brauche wol kaum auszuführen, dass das in diesen Zeilen skizzirte Weltbild erst im Entstehen begriffen ist. Und doch sind schon bedeutsame Vorarbeiten vorhanden; auf allen Gebieten der rüstig schaffenden Naturwissenschaft, sofern sie überhaupt eine philosophische Verwertung zulässt, beginnt sich immer mehr die Ueberzeugung Bahn zu brechen, dass wir die Gesetze des Daseins nur in der Entwickelung erfassen und begründen können. Unsere subjective Existenz, unser weltschaffendes Ich hat seine

Rolle ausgespielt und mit ihm die Mähr von einem transscendentalen Vernunftreiche; was für die strenge Wissenschaft als subjectiver Bestandteil übrig bleibt ist unsere psychophysische Organisation, die, als solche unenträtselbar, uns alle Ereignisse in dem Doppelbilde eines mechanischen und psychischen Bildes zu sehen zwingt. Inwiefern wir anderseits wiederum nur ein Bruchteil einer allgewaltigen kosmischen Kraft sind, also die kosmischen Grundlagen unseres Seins, werden uns ewig verschlossen bleiben, weil keine Erfahrung in jene Nebelfernen hineinreicht. Aber um so dringender ist es unsere Aufgabe, uns dieser Entwickelungsgeschichte unserer eigenen Natur, die sich unseren Blicken völlig ungetrübt entschleiert, aus den unendlich verschiedenen Manifestationen des menschlichen Geistes die Gesetze dieser Entwickelung begreifen zu lernen. Die gesammte Geschichte, alles Werden ist eine Entfaltung unseres Bewusstseins, und wir werden uns nicht eher verstehen, als bis wir diese Geschichte unseres Bewusstsein studirt und erklärt haben; das was man gewöhnlich Weltgeschichte nennt, ist deshalb auch in einem viel umfassenderen Sinne ganz und gar mit jener Entwickelung des menschlichen Geistes identisch. Hoffentlich ist es mir gelungen, die Ueberzeugung zu erwecken, dass, wofern man überhaupt die behandelte Methode und Aufgabe unserer wissenschaftlichen Erkenntnis anerkennt, die vergleichende Ethnologie eines der wichtigsten Hülfsmittel bietet, um eine kritisch gesicherte und soweit möglich, objective Weltanschauung zu begründen.

Zur Geschichte des Inductionsbegriffes.

Von Dr. Guggenheim.

Wir nennen Sokrates den Vater der Induction, Bacon noch immer den Vater der modernen inductiven Methode. Bekanntlich fasst aber Bacon seine Bestrebungen nicht als identisch mit denen des attischen Idealismus auf. Von den vorsokratischen Naturphilosophen sagt er p. 654 edit. Frankfurt. Hi omnes mentem rebus submiserunt, und fährt dann fort: At Plato mentem cogitationibus, Aristoteles vero etiam cogitationes verbis adjudicarunt: vergentibus etiam tum hominum studiis ad disputationes et sermones et veritatis inquisitionem severiorem missam facientibus. Für Bacon befestigt sich eben mit dem Platonismus die Sophistik erst recht, weil dieser seine Zuflucht nahm ad disputationes et sermones.

Nichts destoweniger machte sich die philosophiegeschichtliche Autorität des Aristoteles (Met. M. 4. 1078 b 25. A. 987 b 1.) genügend geltend, um als Eigentum der Sokratik die Erfindung der ἐπαγωγή und des ὁρίζεσθαι καθόλου gelten zu lassen. Siehe Brucker Hist. crit. philos. I. p. 532. Constitit vero Socratica methodus ironia et inductione (p. 534 oratione definire). Aber die Verschiedenheit des antiken und des modernen Begriffes der Induction blieb doch nicht unbeachtet. Cfr. Reinhard, Opusc. acad. I 321: solet a dialectices magistris recentioribus praecipi, quae apud nos dicatur inductio, eam ab antiqua illa Socraticorum esse diversam. Cfr. Apelt, die Theorie der Induction p. 129 „Die ἐπαγωγή des Sokrates .... ist nicht sowohl das, was wir jetzt unter Induction verstehen als vielmehr etc. ...

Bacon stellt die moderne Methode der Beobachtung der Dinge und des Experiments der nach ihm mit Plato anhebenden sophistischen und scholastischen Dialektik gegenüber. Indes beschreibt er selbst die nach seiner Meinung

richtige Methode vielfach mit Ausdrücken, welche die ihm vorangehende rhetorische Logik in ihrer Opposition gegen die aristotelisch-scholastische bekämpft hatte. Auch er lässt durch Induction vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen. Dagegen findet Laurentius Valla in seinen Dialecticae disputationes (III, 750 Basel), dass der aristotelisch-scholastische Begriff der Induction an sich unbrauchbar sei und von einer falschen Auffassung der Methode des Sokrates herrühre. Er sagt geradezu, dass Aristoteles den Begriff der Induction dem Sokrates gestohlen und dann wie ein Pferdedieb das Gestohlene unkenntlich gemacht habe. Der scholastische Begriff der Induction gehört der Subsumtionslogik an. Die Induction soll lehren vom Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen. Aristot. Top. A. 12. p. 105a. *ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.* Dieser auch von Boethius (De differentiis topicis, oper. ed. Basil. 1546, p. 864) vertretenen Auffassung der Induction stellt Laurentius Valla die Beschreibung der sokratischen Induction, wie sie Cicero (De inventione I, 31) und Quintilian (V, 11) geben, gegenüber. Besonders nachdrücklich betont er, dass Induction nur bei Frage und Antwort möglich sei.

Nun kennt schon Aristoteles zwei Arten der Induction, eine dialektische und eine rhetorische. Wie dem Syllogismus in der Rhetorik das Enthymem entspricht, so der Epagoge das Paradeigma oder Beispiel. (Rhet. I, 2.) Diese Unterscheidung einer dialektischen und einer rhetorischen Induction findet sich ferner in den Bemerkungen des Diogenes von Laerte über die Platonische Methode (Lib. III. Seg. 53—55.), sowie bei Suidas s. v. *ἐπαγωγή*. Im Uebrigen vergleiche man auch Ernesti Lex. rhet. s. v. *ἐνθύμημα* und *ἐπαγωγή;* Volkmann Die Rhetorik der Griechen und Römer p. 150 ff. 185 ff. Wie nun das Enthymem ein verkürzter Syllogismus sein soll, so wäre entsprechend die rhetorische Induction im Gegensatze zur dialektischen (cfr. Analyt.

prior. II. c. 23) eine unvollständige Induction, d. h. eben eine bloße Beispielsammlung. Indes gestaltet sich die Sache doch etwas anders.

Es ist nun zunächst zu erinnern, dass man die Methode der Induction nicht mit derjenigen der Begriffsbestimmung verwechseln darf. Mit Recht macht Ueberweg (Logik [2] p. 344) darauf aufmerksam, dass zwar bei Plato (Phaedr. 265 D) der Weg der Abstraction, die zum allgemeinen Begriffe und der Induction, die zum allgemeinen Satze führe, noch in ungesonderter Einheit erscheine, während Aristoteles sich des Unterschiedes bewusst sei. (Ueberweg hätte namentlich auch verweisen können auf Top. I. 16. 9—11.)[1] Das Wesen der dialektischen Induction bei Aristoteles lässt sich nun kurz so bezeichnen: durch die vollständige Aufzählung aller Einzelfälle wird gezeigt, dass sich zwei Eigenschaften immer gleichzeitig vorfinden. Cfr. Analyt. prior. II. c. 23. *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς, τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι.* Etwas später folgt: *ἡ δὲ* (sc. *ἐπαγωγή*) *δείκνυσι, διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον ἐν μέσῳ εἶναι* Die beiden *ακρα* seien *A* und *Γ*, des *μέσον B*. Es sei durch *Γ* zu zeigen, dass *A* dem *B* zukomme.

Es sei zu zeigen:

A = *B*
μακρόβιον *χολὸν μὴ ἔχον.*

Dies geschieht, indem gezeigt wird, dass *Γ* d. h. alle einzelnen *μακρόβια* zugleich auch sind *χολὸν μὴ ἔχοντα.*

Das *παράδειγμα* nun oder die rhetorische Induction (welche indes von Aristoteles auch in der Analytik unmittelbar nach der dialektischen Induction erklärt wird) hat gar nicht die Absicht einen allgemeinen Satz nachzu-

---

[1]) Wenn also Aristoteles dem Sokrates das ὁρίζεσθαι καθόλου und die ἐπακτικοὶ λόγοι zuschreibt, so legt er ihm zwei ganz verschiedene Entdeckungen bei.

Indes eignet die Verwechselung von Abstraction und Induction nach Apelt a. a. O. p. 129—134 auch noch hie und da Aristoteles, Bacon etc.

weisen. Sie ist auch für Aristoteles der Schluss vom Particulären auf Particuläres. Analyt. prior. l. 1. φανερὸν οὖν ὅτι τὸ παράδειγμά ἐστιν οὔτε ὡς μέρος πρὸς ὅλον οὔτε ὡς ὅλον πρὸς μέρος ἀλλὰ ὡς μέρος πρὸς μέρος. Ebenso heißt es Rhet. I, 2 ἔστι δὲ οὔτε μέρος πρὸς ὅλον, οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς μέρος, οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς ὅλον, ἀλλ' ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, aber mit dem Zusatze: ὅταν ἄμφω μὲν ᾖ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος. Die rhetorische Induction des Aristoteles schließt nämlich zwar immer vom Einzelnen auf Einzelnes, aber vermittelst einer Subsumtion. Sie schließt z. B. von dem Ergebnis des Krieges zwischen Theben und Phocis (Δ) auf das zu erwartende Ergebnis eines Krieges zwischen Athen und Theben (Γ), vermittelst des allgemeinen Satzes:

κακὸν πρὸς ὁμόρους ἀναιρεῖσθαι πόλεμον,
A B.

Damit ein Schluss zu Stande komme, das Prädicat A von Γ gelte, müssen Δ und Γ unter B gehören, also ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος.

Von dem παράδειγμα und der Induction überhaupt ist dann noch zu unterscheiden der Schluss nach Analogie, von dem Aristoteles Top. VIII, 1, 14 handelt. Das Allgemeine kommt bei diesem Schlusse überhaupt nicht in Betracht. Es wird ἀφ' ὁμοίου ἐφ' ὅμοιον in folgender Weise geschlossen:

Da

ἐπιστήμη καὶ ἄγνοια τῶν ἐναντίων ἡ αὐτή

so ist auch wol

ἡ αἴσθησις τῶν ἐναντίων ἡ αὐτή.

Aristoteles bemerkt hierbei ausdrücklich, dass dieses Verfahren nicht mit den ἐπαγωγή verwechselt werden dürfe, denn: ἐπὶ δὲ τῶν ὁμοίων οὐκ ἔστι τὸ λαμβανόμενον τὸ καθόλου, ὑφ' ὃ ἅπαντα τὰ ὅμοιά ἐστιν.

Noch müssen wir hier die rhetorischen Syllogismen, die ἐνθυμήματα, kurz betrachten. Sie sind gebildet nach Rhet. I, 2 entweder ἐξ εἰκότων oder ἐκ σημείων. Die letz-

teren zerfallen in notwendige (*τεκμήρια*) und nicht notwendige. Notwendig sind nur die *σημεῖα*, welche von einer einzelnen richtigen Tatsache aus zum Allgemeinen aufsteigen in syllogistischer Form, wie der Schluss: Er fiebert, also ist er krank.

Auch Diogenes von Laerte l. l. ist der Ansicht, dass der rhetorische Syllogismus im Gegensatz zum dialektischen vom Particulären auf Particuläres schließe. Er sagt: *ὁ μὲν* (sc. *τρόπος ῥητορικός*) *τὸ ἐπὶ μέρους ζητούμενον διὰ τοῦ ἐπὶ μέρους ἀποδεικνύς, ὁ δὲ* (sc. *τρόπος διαλεκτικός*) *τὸ καθόλου διὰ τοῦ ἐπὶ μέρους πιστούμενος.* Er befolgt aber eine ganz andere Einteilung wie Aristoteles. Er teilt nämlich sämmtliche Inductionen in zwei Hauptklassen ein: *δύο δὲ τῆς ἐπαγωγῆς εἰσὶ τρόποι, ὅτε κατ' ἐναντίωσιν, καὶ ὁ ἐκ τῆς ἀκολουθίας.* Die rhetorische und die dialektische Induction sind die Unterarten der *ἐπαγωγὴ ἐκ τῆς ἀκολουθίας.* Allgemein heißt es nun bei ihm von allen Inductionen: *ἔστι μὲν γὰρ ἐπαγωγὴ λόγος διά τινων ἀληθῶν τὸ ὅμοιον ἑαυτῷ ἀληθὲς οἰκείως ἐπιφέρων.* Es hat diese Definition sehr viel Aehnlichkeit mit der des Cicero und des Quintilian. Gemeinsam ist die Betonung des simile (*ὅμοιον*), während Aristoles Top. VIII, I, 14 als Schluss *ἀφ' ὁμοίου ἐφ' ὅμοιον* ohne Rücksicht auf ein Allgemeines bloß den Schluss nach Analogie kennt.

Sehen wir uns nach den Beispielen um, so bringt Diogenes für die rhetorische Induction ein solches bei, welches nach Aristoteles nach einem ganz anderen Orte gehören würde. Der Schluss nämlich vom blutigen Kleide auf die Mordtat wäre nach Aristoteles offenbar ein *ἐνθύμημα* und zwar ein *σημεῖον λυτὸν* (als solches figurirt unser Beispiel bei Quintilian V, 9, 4), denn nach ihm wäre es ein Schluss vom Allgemeinen auf ein Einzelnes. Die dialektische Induction ist nach Diogenes die von Plato wirklich gebrauchte und er verweist dafür auf Phaed. c. 17, p. 70 C ff. Es handelt sich um den Beweis der Unsterb-

lichkeit. Es soll bewiesen werden, dass Leben aus Tod (und Tod aus Leben) entsteht, denn:
γίγνεται ἅπαντα οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, was an einzelnen Beispielen bewiesen wird. Wir erhalten in der Tat das Schema einer Aristotelischen dialektischen Induction, wenn wir die Untersuchung auf die Form bringen:

A B.

Entgegengesetztes entsteht aus Entgegengesetztem, denn

Γ	*B*
(das einzelne Entgegengesetzte wie Schlaf, Großes etc.)	entsteht aus Entgegengesetztem.

Aber die Induction ist vor Allem nicht vollständig.[1] Auch ist bei Plato nicht so sehr der Beweis des allgemeinen Satzes: „Entgegengesetztes entsteht aus Entgegengesetztem“ erstrebt als vielmehr der des speciellen Falles: „Leben entsteht aus Tod“ — d. h. der Beweis der Unsterblichkeit. Folglich ist der Beweisgang dem der rhetorischen Induction, dem *παράδειγμα*, ähnlich. Was nun gar die Beweismittel hinsichtlich ihres Inhalts und die ganze Fragestellung betrifft, so — haben wir hier ein Beispiel unsinniger Scholastik.

Der *ἐπαγωγὴ ἐξ ἀκολουθίας* stellt Diogenes als eine andere Art der Induction gegenüber die *ἐπαγωγὴ κατ' ἐναντίωσιν*. Diese Einteilung ist sonst von den *ἐνθυμήματα* üblich. So unterscheidet Quintilian V, 14, 1. 10,2 das enthymema ex consequentibus und das enthymema ex pugnantibus, *κατ' ἐναντίωσιν* IX, 2, 106. Diese entspricht wider der Einteilung der *ἐνθυμήματα* in *ἐνθυμήματα ἐλεγκτικά* und *ἐνθυμήματα δεικτικά* cfr. Aristot. Rhet. II. c. 22. *ἔστι γὰρ τῶν ἐνθυμημάτων εἴδη δύο: τὰ μὲν γὰρ δεικτικά ἐστιν, ὅτι*

---

[1] Dass Diogenes keine Ahnung davon hat, dass die dialektische Induction **Vollständigkeit** erfordert, zeigt seine Angabe: καὶ αὐτὸ τὸ καθόλου σκευάζεται ἐκ τινῶν ὄντων ἐπὶ μέρους (Suidas ἐκ τινῶν τῶν ἐπὶ μέρους).

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι, τὰ δὲ ἐλεγκτικά καὶ διαφέρει, ὥσπερ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς, ἔλεγχος καὶ συλλογισμός. Ἔστι δὲ τὸ μὲν δεικτικὸν ἐνθύμημα τὸ ἐξ ὁμολογουμένων συνάγειν, τὸ δὲ ἐλεγκτικὸν τὸ τὰ ἀνομολογούμενα συνάγειν.[1] Nach Diogenes dient nun auch die ἐπαγωγὴ κατ' ἐναντίωσιν dem Zwecke der Widerlegung. Er sagt: καὶ οὗτος μὲν ὁ τῆς ἐπαγωγῆς κατ' ἐναντίωσιν καὶ μάχην τρόπος, ᾧ ἐχρῆτο οὐ πρὸς τὸ δογματίζειν ἀλλὰ πρὸς τὸ διελέγχειν. Allein die anderweitige Erklärung und das beigefügte Beispiel weisen doch wieder auf eine Operation hin, welche von dem ἐνθύμημα κατ' ἐναντίωσιν wie es gewöhnlich beschrieben und dem enthymema ex consequentibus gegenübergestellt wird, verschieden ist.[2] Diogenes erklärt nämlich noch: ὁ μὲν οὖν (sc. τρόπος) κατ' ἐναντίωσιν ἐστὶν, ἐξ οὗ τῷ ἐρωτωμένῳ περὶ πᾶσαν ἀπόκρισιν ἀκολουθήσει τὸ ἐναντίον. Als Beispiel dient ein scholastisches Sophisma. Es wird ausgegangen von der Disjunction:

Dein Vater ist e n t w e d e r ein anderer als der meinige o d e r er ist derselbe.

Diese „Induction" erschließt aus der Voraussetzung des „entweder" — dass „dein Vater" überhaupt nicht Vater sei, aus der Voraussetzung des „oder" erschließt sie das in der Voraussetzung Enthaltene, nämlich die Identität des „mein" und des „dein" Vater.

Von ähnlichem Werte ist folgendes Beispiel:

Wäre der Mensch nicht ζῶον, so wäre er Holz und Stein.

---

[1] Hiermit wäre zu vergleichen die Unterscheidung, welche Xenophon bezüglich der sokratischen Methode macht Mem. IV, 6 § 13—14 und § 15. In § 13—14 wird der ἔλεγχος (εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι) besprochen, in § 15 das ἐνθύμημα δεικτικόν oder der συλλογισμός (dem τὸ ἐξ ὁμολογουμένων bei A. entspricht hier διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων).

[2] Quintil. V. 14, 24 enthymema ex consequentibus „bonum est virtus, qua nemo male uti potest", enthymema ex pugnantibus „an bonum est pecunia, qua quis male uti potest"?

Er ist aber nicht Holz und Stein, da er lebend ist, also ist er *ζῶον*.

Wenn er aber *ζῶον* ist und auch Rind und Hund *ζῶα* sind, so ist auch der Mensch — Rind und Hund.

Das von Cicero aus Aeschines angeführte Beispiel der Induction (De inventione I, 31) hat mit den eben genannten das gemeinsam, dass das Gegenteil dessen nachgewiesen werden soll, was dem gesunden Menschenverstand, der allgemeinen Vorstellung als richtig erscheint. Frau Aspasia klärt das Xenophontische Ehepaar darüber auf, dass man sich wol Gatte oder Gattin der Nachbarfamilie wünscht, wenn der- oder dieselbe besser ist als der oder die eigene. Dieses wird durch Induction nachgewiesen. Es werden Dinge aufgeführt, die der Nachbar in besserer Qualität besitzt und die man ungenirt für sich haben möchte. Herr Xenophon wünscht sich unbedenklich das Grundstück oder Pferd des Nachbarn, Frau Xenophon den Schmuck, das Kleid.[1] Nach Cicero ist dieses ein Schluss welcher per similitudinem aus res non dubiae eine res dubia nachweist. Dass es die Rhetorik mit res dubiae zu tun habe, hat auch Aristoteles gesagt. (Rhet. I, 2.)[2]

Wir sehen, die Sokratische Methode liefert Argumentationen, welche mit dem Aristotelischen Inductionsbegriff sich nicht vereinbaren lassen. Es wird sich selbst dort, wo Argumentationen im Sinne des Aristoteles gefunden werden, kaum eine aufweisen lassen, die nicht viel mehr rhetorischen als wissenschaftlichen Charakter hat. Was nun die rhetorische Induction betrifft, so will Aristoteles dieselbe von dem Schlusse *ἀφ' ὁμοίου ἐφ' ὅμοιον* oder von dem Schlusse per similitudinem immer noch geschieden

[1] Das zehnte Gebot würde allerdings diese Induction nicht gestatten.

[2] Quintil. V, 11, 3 erklärt die inductio also: Nam illa, qua plurimum erat Socrates usus, hanc habuit viam, ut cum plura interrogasset, quae fateri adversario necesse esset, novissime id, de quo quaerebatur inferret, ut simile concessis.

wissen, wie wir gesehen haben. Doch nützte es ihm nichts sich gegen diese Identificirung verwahrt zu haben.[1] Nachdem er einmal die Sokratische Methode als inductive bezeichnet hatte, richtete man eben den Begriff der Induction nach den Beispielen der Argumentation bei Plato, Xenophon etc. Während diejenigen, welche die Induction mehr subsumtionistisch auffassten sich genötigt sahen des *παράδειγμα* vom Begriff der *ἐπαγωγή* auszuschließen (s. d. v. Note). macht sich bei anderen namentlich geltend, dass die Induction aus Beispielen schließe. Dieses aber brachte sie in nähere Beziehung zu den Schlüssen *ἐκ σημείων* bei Aristoteles. Man erkannte bald, dass diese Schlüsse *ἐκ σημείων* die wahren Schlüsse vom Einzelnen auf Einzelnes seien, als welche Aristoteles die Schlüsse der rhetorischen Induction charakterisirte. Es ist in der Beziehung von Interesse, wie selbst bei den Rhetorikern die Lehre vom *σημεῖον* eine Wandlung erlitt.

So will z. B. Quintilian die *σημεῖα* mehr zu den unkünstlichen Beweismitteln rechnen (Quintil. V, 9, 1.), welche die Alten als *ἔργα* den *λόγοι* gegenüberstellten. (Lyc. Leocr. 29.)[2] Derselbe entwickelt auch bereits die Theorie, wie das Enthymem aus einem *σημεῖον* zur Gewissheit zu erheben ist. Wenn Jemand mit einem blutigen Kleide getroffen wird, so braucht er noch nicht eine bestimmte Mordtat verrichtet zu haben, aber es können andere *σημεῖα* hinzutreten, welche diese Annahme zur Gewissheit

---

[1]) Alexander (Brandis, Schol. i. Aristot. p. 260a, 34) bemerkt zwar: διὸ οὐχ ὑγιῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες τὴν ἐπαγωγὴν λόγον εἶναι τὴν ἀπὸ ὁμοίου ἐπὶ ὅμοιον. οὐ γὰρ ὅμοιον τὶ καθόλον τοῖς ὑπ' αὐτό, τῆς δὲ τοῦ καθόλου δείξεως χάριν ἡ ἐπαγωγὴ μάλιστα. Allein die gleich folgende Bemerkung zeigt, wie in der That auch Alexander auf dem Standpunkte des Diogenes steht. Er sagt: ὁ δὲ ἀπὸ ὁμοίων ἐπὶ ὅμοιον λόγος μᾶλλον ἂν τὸ παράδειγμα σημαίνοι. Nun aber hat Arist. Top. VIII, 1, 14 gerade die rhetorische Induction oder das παράδειγμα vom Analogieschlusse geschieden wissen wollen.

[2] Quintil. l. l. cruenta enim vestis et clamor et livor talia sunt instrumenta, qualia tabulae, rumores, testes.

führen. (V, 9, 9—11). Hier greift nun der Empirismus in der Medicin ein. Der grundsätzliche Gegensatz dieser Richtung und der mit Sokrates anhebenden zeigt sich namentlich auch darin, dass sie das Ausgehen vom Begriffe und der Definition bekämpft. Cfr. Galen I. p. 77. VIII. p. 720. Während der Sokratische ὅρος und λόγος die Subsumtionslogik hervorrief, ist umgekehrt der empirische διορισμός der Act des Individualisirens. (Gal. X. p. 181.)[1] So erhält der neue Inductionsbegriff auch einen neuen Namen. Der Terminus μετάβασις bezeichnet den Uebergang vom Aehnlichen zu Aehnlichem. (ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις cfr. Sprengel l. l. 578. Philippson, de Philodemi libro etc. Berl. Dissert. 1881, p. 34. N. 7.)[2] Die empirische Logik eines Philodem bezeichnet mit ἐπαγωγή nur unzureichende Inductionen und nennt die strenge Induction σημείωσις.[3]

Freilich verlief auch diese inductive Logik einerseits in Oberflächlichkeit, andererseits in Scholastik. Was die erstere betrifft, so illustrirt den Unterschied des antiken und des heutigen Empirismus z. B. die Beurteilung des Verhältnisses von historichem Wissen und Autopsie (Sprengel l. l. p. 575—576) und die Vernachlässigung der Anatomie (p. 580) Seitens des ersteren.

---

[1] Cfr. Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde. 4. Aufl. Her. v. Rosenbaum p. 76. N. 56.

[2] Auch für Quintilian 5, 10, 73: Est argumentorum locus ex similibus . . . . quod ἐπαγωγήν Graeci vocant, inductionem Cicero. Beispiel: si continentia virtus utique et abstinentia.

[3] Cfr. Gompertz, Z. f. oestr. Gymnas. XXIII. (1872) p. 29. In dem p. 28 citirten Fragment sind ἐπαγωγή, παράδειγμα und ἐνθύμημα ausdrücklich von der σημείωσις unterschieden und als minderwertig bezeichnet.

Beurteilungen.

A magyar kötőszók, egyúttal az összetett mondat elmélete. A mellérendelő kötőszók. A magyar tud. akadémiától Marczibányi-dijjal jutalmazott pályamunka. 1881. XIII u. 268 S. Második kötet: az alárendelő kötőszók első fele. A hogy és -e kötőszók. 1882 192 S. Harmadik kötet: az alárendelő kötőszók második fele. A határazó mondatok kötőszavai. 1883. 256 S. írta Simonyi Zsigmond. Budapest. A magyar tudományos akadémia könyvkiadó hivatala.

(Die magyarischen Bindewörter, zugleich eine Theorie des zusammengesetzten Satzes. Die beiordnenden Bindewörter. Von der magyar. Akademie der Wiss. mit dem M.-Preise gekrönte Arbeit. Zweiter Band: Der unterordnenden Bindewörter erste Hälfte. Die Bindewörter hogy und -e. Dritter Band: Der unterordnenden Bindewörter zweite Hälfte. Die Bindewörter der adverbialen Sätze. Von **Sigmund Simonyi.** Im Verlag der magy. Akademie der Wissenschaften.)

Dieses Werk von ungefähr 700 Seiten beantwortet fast[1] erschöpfend eine vor mehreren Jahren von der Akademie gestellte Preisfrage: es solle Bedeutung und Verwendung der magy. Bindewörter auf Grund des im ganzen Leben der magy. Sprache zu beobachtenden Gebrauches entwickelt werden. Bei der Verteilung des Stoffes geht der Verf., wie man sieht, syntaktisch vor, immerhin so, dass jedes Bindewort als Ganzes abgehandelt wird, nicht nach seinen verschiedenen Verwendungen an ver-

[1] Der Verfasser bemerkt selbst III, 219 „Wenn irgendwo, wurde ich in diesem Paragraphen inne, wie lückenhaft der Stoff ist, welchen ein Einzelner zusammen bringen kann.

schiedenen Stellen. Dabei bestimmt seine wichtigste Verwendung seine Stelle; pedig z. B. ist unter die Bindewörter des Gegensatzes eingereiht, obschon es oft auch Erklärungen einleitet. Dadurch unterscheidet sich die Anordnung von derjenigen, welche der Verf. in seiner magy. nyelvt § 520—565 (S. 174—196 der 3. Ausg. von 1883) eingehalten hat, wo sich z. B. in hogy § 540 flg. u. § 554 flg. teilen. Im übrigen kann dieser ungleich kürzere und übersichtliche Abschnitt der Grammatik als Vorbereitung für das in Rede stehende ausführliche Werk dienen. Den Gegenstand desselben erledigen die landläufigen Grammatiken meist auf wenigen[1] Seiten; ja selbst an gelehrten Vorarbeiten, einige Artikel in Zeitschriften ausgenommen, fehlte es fast ganz; es galt, den Stoff zu sammeln, ihn zu deuten und zu ordnen, ihn auch stilistisch zu beurteilen, d. h. eben alles selbst zu machen. Der Vorzug, durchweg Neues zu bieten, bleibt dem Verf. unbestritten, und zwar auf einem Gebiete, wo man besondere Ausbeute nicht einmal erwarten konnte. Die Sprachenklasse, zu welcher das Magy. gehört, ist sonst durch alles eher als durch Reichtum an Conjunctionen und künstlichen Periodenbau bekannt; nun bietet uns der Verf. ein Werk von 700 Seiten allein über die Conjunctionen seiner Muttersprache, und wenn auch zu dieser Seitenzahl vor allem der Umstand beiträgt, dass der Verf. eine überreiche Beispielsammlung, wie es scheint, sein volles Material vorlegt, auch so bleibt Umfang und Mannichfaltigkeit des Stoffes überraschend genug. Die Nachbarschaft indogermanischer Völker und die Berührung mit altcultivirten Sprachen wirkte eben so intensiv auf das anders geartete Magyarische, um es von der geraden Entwicklungslinie abzudrängen. Denn dass auch das Magyar. so wenig als seine Schwestersprachen für Periodologie angelegt ist, muss man zuerst aus der Leichtig-

[1] In Töplers Grammatik auf nicht drei Seiten, in derjenigen Riedls immerhin auf vierzehn.

keit schließen, mit welcher Nomina auf ás (és) at (et) von aktiven, passiven, intransitiven, causativen, frequentativen Verbalformen gebildet werden und Nebensätze vertreten: többféle-sorsú személyekkel társalkodásom közben eigentl.: „während meines (-om) mit (-kel = vel) verschieden-loosigen Personen Umgangpflegens", worin kod die Wiederholung ausdrückt; vétkeztem istennek tíz parancsolatját nem-tartatomba' eig.: „ich sündigte in (ba') meinem (-om) Gottes zehn (tíz) Gebote Nicht-halten" und dergl. Das zeigt ferner der Gebrauch des „Gerundiums" und der Participien, die stark nominal schillern und oft auf das verbale Merkmal des Zeitunterschiedes verzichten; so entspricht den Worten adhuc eo loquente (ecce Iudas venit) gleicherweise: még ő szólván = ő szóltába = beszéde közben „noch bei seinem Sprechen, in (ba) sein(em) Gesprochen, wähseiner (-e) Rede"; nap-kelte-kor „bei (kor) Sonnenaufgang" vergleiche man mit a nap kelt „die Sonne (ist) aufgegangen". Endlich dienen die mit Personalsuffixen versehenen Infinitive, die freilich der heutige Gebrauch etwas einschränkt, oft als Ersatz: érdekes látnunk „(es ist) interessant unser (-nk) Sehen" für: wenn wir sehen; nem illett volna engem szidogatnod eig. „nicht geschickt hätte sich dein (-od) mich (engem) oft (gat) Schelten" für: wenn du mich oft gescholten hättest.[1] Nominale Auffassung hindert ja das Aufkommen richtiger Verbalformen und damit eines gegliederten Satzbaues.

Die Sprachen, die beim magyar. Satzbau Einfluss übten, sind das Lateinische vor allem in der Bibelübersetzung und der älteren geistlichen Literatur, und das Deutsche, dem das Magy. auch im Wortschatz viel verdankt, mehr in der neuern Zeit und in steigendem Maße. Merkwürdigerweise spielt das Slavische gar keine Rolle,

[1] Im Nebensatze: „hierher gehören auch jene elliptischen Redensarten . . . . melyekről elég annyit megjegyeznünk, hogy u. s. w. über (-ről-) welche unser (-ünk) soviel Anmerken genügt, dass u. s. w. „über welche wir nur soviel anzumerken brauchen, dass u. s. w."

obschon es eine Unmasse Stoff d. h. Wörter in den frühesten Zeiten geliehen. Andere neuere Sprachen wie Französisch hinterlassen nur in Uebersetzungen vereinzelte Spuren ihrer Syntax. Was der Verf. an verstreuten Stellen als deutsche Constructionen bezeichnet, ordne ich hier übersichtlich zusammen[1]: és ugyan = und zwar, statt még pedig, z. B. in „rücksichtlich dessen mache ich folgende unten aus einander gesetzte Fundation: und zwar ....“ (schon in einer Urkunde von 1815) — és mégis = und doch, statt pedig, z. B. in „er würde vor mir sich entsetzen, und doch wünschte ich um vieles nicht, dass er meinetwegen nur eine traurige Stunde hätte — mindennek daczára = trotz allem, ennek daczára = trotzdem, daczára annak hogy = trotzdem dass, worin dacz schon selbst deutsch ist — x úgy mint z = x sowie z, statt úgy x mint z, z. B. „in Sachen materieller sowie moralischer (anyagi úgy mint erkölcsi) Interessen“ — selbst úgy x mint z = sowohl x als z, statt mint z úgy x, zeigt deutsche Anordnung der Glieder; mint erkölcsi úgy anyagi érdekek oder mint anyagi úgy erkölcsi érdekek, je nach dem Zusammenhang, erfordert die einheimische Art — nem annyira, mint inkább = nicht so fast, als vielmehr, statt nem annyira mint z. B. nem annyira haszonlesésből mint (inkább) becsvágyből nicht so fast aus (-ből) Eigennutz als vielmehr aus (-ból) Ehrbegierde — ha külömben, ha egyéb-iránt, ha máskép- wenn sonst, wenn anders, statt ha ugyan; hier fällt auch die Massigkeit der Nachahmung auf und erinnert an: sintemalen, alldieweil, wasmaßen und dergl.; dann külömben = im (ben) besondern, egyéb-iránt = in (-t) anderer Richtung, máskép = (in) ander(er) Gestalt — is „auch“ in Relativsätzen concessiven Sinnes z. B. „welchen Lärm und Streit auch vielleicht die Erklärung von S. in unsern politischen Dis-

[1] Die Beispiele sind alle dem Verf. entlehnt, aber der Raumersparnis wegen nur so weit magyarisch angeführt, als es für das Verständnis der Construction erforderlich schien. Citate sind aus demselben Grunde auf das Notwendigste beschränkt.

cussionen hervorrufen wird .... wir können mit vollkommener Ruhe es aussprechen, dass u. s. w.“ — Partikeln des Gegensatzes de azonban pedig beim Relativum z. B. „sechs Metzen Kastanien, die ich aber (indessen) selbst braten muss“ .... de melyet (azonban) magamnak kell sütnöm; der Verf. nennt dies und das vorige deutsche Constructionen, wagt sie aber nicht als Germanismen zu verdächtigen I 213 und II 11 — úgy „so“ im Nachsatze, das nur nach Nebensätzen der Bedingung, des Zustandes, der Art und Weise Entschuldigung findet; dagegen in „was die kroatische Bewegung angeht, so scheint sie sich zu legen“ .... úgy az csillapulni látszik, wäre úgy zu streichen — „die sonst nicht sehr geläufige Construction“ mit: kaum — als, alig — hogy „breitete sich in unserer heutigen Zeitungssprache ohne Zweifel unter dem Einflusse des deutschen Beispieles so sehr aus“, aber der Verf. kann sie doch nicht geradezu für fremdartig ansehen; sie findet sich ja auch im Lateinischen und Französischen — nem oly hamar — mint a hogy = nicht so bald — als; magyarisch wäre z. B. még el sem készültem a levéllel, ő már vissza-jött eig. „noch (még) war ich mit dem Briefe (levél) nicht (sem) fertig, (so) kam (jött) er (ő) schon zurück“ — der Infinitiv nach anderen Verben als der Bewegung, z. B. in „dass du dich, um dein Glück zu krönen szerencsédet bekoronázni, durch Heirat mit irgend einer reichen Familie verbindest“ — der Infinitiv nach Substantiven: „die Sehnsucht, noch einmal das Land zu sehen, das ich früher gekannt“ a vágy, látni még egyszer a hajdan, ismert földet statt: a vágy, hogy láthassam még egyszer u. s. w. Alle diese entweder deutschen oder durch das Deutsche begünstigten Sprechweisen gehören der neuern und neuesten Zeit an.

Umgekehrt erstreckt sich der Einfluss des Lateinischen auf die ältere Litteratur und nur einzelne Archaismen vererben sich in die heutige Schriftsprache; ich sammle auch hier die verstreuten Bemerkungen des

Verf.; Latinismen sind: das Relativ, statt des Demonstrativs am Anfang der Sätze zu engerer Anknüpfung z. B. quem cum vidisset ancilla quaedam = kit hogy (mikor) némely leány látott (látta) volna, oder gar: „das Kind regiert den Alten, mennél mi lehet nagyobb visszafordultság“ = quo quid potest (-het) esse perversius? — das Relativ statt arra hogy (dessen dass) nach den Adjectiven: würdig, unwürdig; z. B. „wenn du auch die Strafe verdienst, én méltatlan ki téged meg-büntesselek“ = ego non (-atlan) dignus sum, qui (ki) te poena afficiam — das Relativ nach oly „solch“ z. B. „ich verlange nicht so etwas (oly dolgot), weswegen (ki miatt statt hogy dass) du in deinem guten Namen geschädigt würdest“; der Verf. frägt, ob nicht unter lateinischer Einwirkung — ne hogy, wohl auch hogy ne, nach den Verben des Fürchtens, ersteres beim Volke ungebräuchliche Construction: fél, nehogy meg (hogy meg ne) ismertessék = timet, ne agnoscatur, statt: fél, hogy megismertetik wie im Deutschen; indessen weichen die einheimischen Forscher von einander ab II 149 sq. — mert, seltener mivel, „weil“ nach den Verbis declarandi als wörtliche Uebertragung des quia und quoniam der Vulgata: dico enim vobis, quia (mert) non intrabitis in regnum coelorum; hingegen das mehrfach auch so verwandte hogy mivel dürfte nicht hieher gehören, weil sein Gebrauch in Absichtssätzen gar nicht mit quia zusammen stimmt — der Accusativ mit Infinitiv auch nach den Verbis declarandi z. B. dixerat eis, se esse Iudaeum = meg-mondotta vala nékik, zsidónak ő magát lenni, nur mit Dativ des Prädicatsubstantivs — der Nominativ mit Infinitiv: az isten mondatik valakit másnál inkább szeretni = deus dicitur alium (valakit) alio plus amare — eine vereinzelte Nachahmung des Infin. perf.: et voluisse sat est = akarni vala is elég II 178 An.; denn akar = „will“, akar vala = „wollte“, akarni = „wollen“ — der Gebrauch des Conditional-Optativs auf na ne als Conjunctiv der Nebenzeiten, und des Adhortativ-Imperativs auf ja je als Conjunctiv der

Hauptzeiten in allen Arten von Nebensätzen, besonders in den Bibelübersetzungen; weil nämlich im Hauptsatze írna dem scriberet, írjon dem scribat entspricht, wird dies Verhältnis mechanisch auf die Nebensätze übertragen, obschon doch írjon nie sein adhortatives und írna nie sein conditionales Wesen aufgibt. Es ist ein freches Attentat auf den Sprachgeist, das man sich bis in die neueste Zeit gefallen lässt. Im Satze „gesetzt aber, Sie wären die einzige Glückliche“ stellt sich der Conditionalis richtig ein, mit oder ohne hogy „dass“: de tegyük, (hogy) te volnál az a szerencsés; aber in dem oben citirten Beispiel „er hatte ihnen gesagt, dass er ein Jude wäre“ ist dieser Modus unmöglich, mag auch Kár. übersetzen: hogy ő zsidó volna. In Nebensätzen, die auch im Deutschen den Indicativ verlangen, wie in denen der Folge, fühlen wir das Sprachwidrige lebhafter: „also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einigen Sohn für sie gab; man substituire „gäbe“, wie in den magyar. Uebersetzungen hogy .... adná steht wegen des lat. ut .... daret! Ein Beispiel des andern Modus: quis est iste, ut haec audeat facere = ki ez, hogy ezeket merészje (statt merész) tenni; im Deutschen ergibt „dass er ... wage“ und „dass er ... wagt“ einen verschiedenen Sinn. Man bedenke, wie eigentümlich der Conjunctiv im Lateinischen verwendet wird und wie weit diese Verwendung reicht in den mannichfaltigen Nebensätzen, um sich einen Begriff zu machen, wie sehr sklavische Nachahmung eine Uebersetzung entstellen muss. In der Tat kommt denn auch der Verf. an fast zwanzig Stellen auf diese Erscheinung zu sprechen, die im Einzelnen hier zu verfolgen überflüssig wäre; nur soviel sei bemerkt, dass die Nachäffung des lateinischen Modusgebrauches auch ohne direkte lateinische Vorlage den älteren Stil verunziert und sogar bei Zeitsätzen mit mikor „wann als“ und míg „während, bis“ in die Sprache der Szekler-Märchen eindrang III 38. 95.

Während schon dieser Latinismus einigermaßen durch

deutschen Sprachgebrauch unterstützt wurde, begünstigten, mit donec und „bis“ beide Sprachen gleichmäßig die Beseitigung der Negation beim magy. mig, das jedenfalls nach negativem Hauptsatze sie durchaus verlangt: (non cognoscebat eam) donec peperit filium suum = míg szülé ő fiát statt mignem szülé ő fiát. Schließlich kann ich nicht umhin, starken Verdacht zu hegen, es möchten hová und[1] mig „wohin“ vor Comparativen bei Schriftstellern und in Codices des XVI. und XVII. Jahrh. (III 21. 97) auf falscher Uebertragung des lat. quo beruhen z. B. „je häufiger (mig gyakrabban oder hová gy.) es ins Feuer kommt, um so mehr (annyival inkább) wird es gereinigt“; denn sonst drückt die Sprache dies Verhältnis durch ganz andere Formen und Vorstellungen aus. Die Abhängigkeit vom Deutschen und Lateinischen, die diese Beispiele veranschaulichen sollten, macht es hinreichend wahrscheinlich, dass ein regelrechter Periodenbau und angemessene Verwendung der Bindewörter erst mit Hülfe indogermanischer Sprachen glückte. Diesen Erwerb mit den ererbten Verbalnomina ins richtige Verhältnis zu setzen, frei von unverständiger Nachahmung sowol als von krankhaftem Streben nach Ursprünglichkeit — zur Lösung dieser stilistischen Aufgabe, die auf magyarischem Boden sehr ernster und praktischer Natur ist, weil sie mit der Fortdauer nationaler Sprache und echten Volkstums zusammenhängt — trägt das Werk des Verf. vom historischen Standpunkte aus sehr viel bei. Nur unterschätzt er in dem berechtigten Eifer, mit dem er hie und da gegen pedantische oder ästhetisirende Grammatiker ankämpft, das Sprachgefühl der Gegenwart, das die historischen Nachweise nur leiten und berichtigen, nicht ersetzen sollen. Sieht er sich doch III 91 auch genötigt, eine schwierige Frage nach dem heutigen d. h. seinem Sprachgefühl zu beurteilen und einige

[1] Die Bedeutung „bis“ kann míg, das allerdings fast nur zeitlich gebraucht wird, unmöglich ganz fremd, muss vielmehr die ursprüngliche gewesen sein.

Seiten zuvor dem „feinen“ Sprachgefühl von Alb. Lehr Anerkennung zu zollen.

Die Masse der Bindewörter, deren der Verf., dialektische und stilistische Variationen nicht eingerechnet, siebzig behandelt, zerfällt nach dem Ausweise schon des Titels in beiordnende und in unterordnende, und das ist gewiss eine eben so einfache als berechtigte Einteilung, wiewol der Verf. am wenigsten verkennt, dass bei schärferer Betrachtung die Grenze zwischen Haupt- und Nebensätzen verschwimmt. Zunächst, wenn man von Bindewörtern noch ganz absieht, unterscheidet der Verf. die reine Beiordnung und die bindewortlose Unterordnung. Das Beispiel „a) der Regen fällt, ich sehe das; b) Kot wird draus, ich weiß das; c) meine Tür geht auf, ich höre das; d) mein Täubchen kommt, ich weiß das“ (Volkslied) enthält acht beigeordnete Sätzchen, deren Zusammenhang im Einzelnen und im Ganzen dem Leser überlassen bleibt zu erraten. Die mathematische Gleichmäßigkeit erleichtert das Geschäft, die logische Beziehung zu finden: wie ich aus dem Sehen des a) auf b) schließe, so schließe ich aus dem Hören von c) auf d). „Kaum kann mein Körper meine Seele halten, so sehr ermüdet ist er“ fasst man ohne Mühe als Folge, „Liebe, zum letzten Male begeistere mich! Meines Lebens Schwanenlied möcht' ich singen und das Lied ist sein Erlöschen“ als Absicht. Der höhern Dichter- und der gewöhnlichen Volkssprache ist die Beiordnung besonders eigen; einzelne Bindewörter wie mi-elött „bevor“ kennt nach III 69 das Volk fast gar nicht. Dagegen liegt Unterordnung trotz dem Mangel eines Bindewortes vor im Satze: „sie wehren, meine Rose, wehren mir's: ich soll auch nicht geheim mit dir reden“ oder in „gestehe, mein Freund: die Treue meines Herzens wurde auf eine gefährliche Probe gestellt“, in „ich wünsche: Gott möge Ihre Gnaden noch viele Jahre leben lassen“ u. s. w. Hier würde der schulmäßige Ausdruck durchaus hogy verlangen. Der Verf. begnügt sich nämlich keineswegs, im zweiten Band, der

fast ganz dieser Conjunction gewidmet ist, die zahlreichen Verwendungen derselben aufzuzählen und zu belegen, sondern er behandelt auch alle Fälle, in denen hogy stehen könnte, aber „fehlt", und zwar S. 161 flg. die Fälle der reinen Beiordnung, S. 127 flg. die Fälle der bindewortlosen Unterordnung, ob er sich gleich die Schwierigkeit einer durchgängigen Unterscheidung nicht verhehlt. Kein Zweifel, dass man es mit der letztern zu tun habe, kann bei den Verbis sentiendi declarandi affectuum, die ein Object durchaus fordern, dann aufkommen, wenn sie den Satz eröffnen; stehen sie dagegen am Ende des Satzes, spricht die Wahrscheinlichkeit für einfache Beiordnung, wie im obigen „der Regen fällt, ich weiß das" u. s. w.; und wenn sie gar eingeschoben sind: „du hörst glaub ich was dein Meister sagt; die Strafe seh ich konntest du nicht vermeiden" u. s. w., ordnet sich ihnen der Satz so wenig unter, dass sie selbst oft genug, so: úgy látszik „scheints", zu bloßen die Färbung des Satzes modificirenden Partikeln herabsinken. Oft zeigen auch eigene Wörtchen die Beiordnung an: „tritt zur Seite, mein Freund! wohlan, auch ich will reden" hadd én is beszéljek. Wenn keine äußeren Merkmale vorliegen, gibt nur die Betonung oder das Sprachgefühl den Ausschlag, wenn überhaupt eine Entscheidung möglich ist.

Auch Bedingungssätze erscheinen häufig ohne Conjunction und wie bei hogy behandelt der Verf. auch diese Fälle im Kapitel über ha „wenn" des III. Bandes. Ersatzmittel sind hier: 1. der Adhortativ-Imperativ, 2. der Potentialis-Optativ, 3. der Frage-[1] und 4. der Behauptungs-

[1] Wie der Verfasser aus dem Wechsel von Frage und Bedingung den Schluss ziehen darf II, 182 f., III. 127, das Fragewörtchen -e müsse ebenfalls ursprünglich bedingend und vielleicht gerade mit ha „wenn" identisch gewesen sein, verstehe ich um so weniger, als er an letzterer Stelle auch andere Sprachen beizieht, um zu constatiren, wie die Frage-Form den Bedingungssatz ersetze. Kann denn dieses -e nicht unserem „he?" gleichen? Der Verfasser er-

satz. Beispiele: „geh langsam (lassan járj), du kommst weiter“; fizessen vala csak jól, a perit meg-nyerte volna eig. er habe nur (csak) gut bezahlt, er hätte den Process (per) gewonnen; so viel Blätter im Walde sind, wäre alles Papier (mind papiros volna), meine vielen Sünden hätten noch nicht drauf Platz; hätt' ich Flügel (volna szárnyam), würde ich fliegen nach einem lieben Platze hin; willst du (akarsz-e) von mir einen Vers? liebe! lachen sie? (nevetnek-e) lache auch du; du brichst spät auf (késön indulsz), du langst spät an; du zeigst deinen (-od) kleinen Finger (ujj) (kis ujjod mutatod), er möchte deine ganze Hand. Auch hier fällt die Entscheidung, wo Beiordnung, wo Unterordnung ohne ha, außerordentlich schwer. Der Verf. betrachtet den 1. und 3. Fall, der kein ha zu ergänzen gestattet, als Beiordnung; den Indicativ, vor den man ha setzen kann, als untergeordnet sieh I 243 und III 114; beim 2. schwankt er offenbar, indem er das Beispiel „so viel Blätter im Walde“ u. s. w. beim Falle der Unterordnung mit ausgelassenem ha einreiht, das andere „hätte ich Flügel“ u. s. w. als einfache Beiordnung betrachtet, und allerdings kann man diesen Vordersatz als selbständigen Wunschsatz ansehen; aber auch dieser Grund fällt weg bei dem im nämlichen Abschnitt angeführten szeretnélek rózsám, anyád ne volna „ich würde dich lieben, meine Rose, wäre deine Mutter nicht“, wenn der Liebhaber nicht über die Maßen grausam erscheinen soll. Und wenn es mir einfiele, gerade den Indicativ der Behauptung als Stellvertreter eines Bedingungssatzes für beigeordnet zu halten — er zeigt ja durch kein grammatisches Moment, nur etwa durch Betonung, durch den Inhalt und oft eine gewisse Symmetrie der Glieder auf etwas Bedingtes hin und gibt dem Verstande eben durch den Mangel aller Beziehung ein leichtes

---

klärt ja auch den ersten Teil von noha „obschon“ für ein Empfindungswort indulat-szó. Die Verbindung ha-e in demselben abhängigen Fragesatz spricht eher für die ursprüngliche Verschiedenheit und macht dann als Mischconstruction keine Schwierigkeit.

Rätsel auf, während Imperativ und Frage einen kräftigen Hinweis auf die Ergänzung enthalten — ich wüsste nicht, wie der Verf. seine Auffassung rechtfertigen wollte, außer durch die aus der Luft gegriffene Behauptung, ha sei ausgelassen! Damit komme ich auf einen Punkt, der entschiedne Rüge verdient: der Verf. stellt nämlich der einfachen Beiordnung egyszerü mellérendelés keineswegs die kötöszó-nelküli alárendelés bindewortlose Unterordnung, obwol er sich dieses Ausdruckes II 161 unt. bedient, gegenüber, sondern versetzt alle Fälle der letzteren unter das Kapitel der Auslassungen kihagyások, deren er bei hogy und bei ha vier unterscheidet: der Nebensatz 1. entbert des Bindewortes oder ist 2. sonst unvollständig, 3. der Hauptsatz ist unvollständig oder fehlt 4) auch ganz. Und doch deckt sich die „Auslassung“ des Bindewortes mit Jollys „einfachster Form der Hypotaxis“, wie der Verf. zugesteht, deren Name schon der Vorstellung des Verf. widerstrebt. Er nimmt eben den Ausfall des Bindewortes überall da an, wo es nach dem Sprachgebrauche gerne stünde oder auch stehen könnte, daher regelmäßig, wenn auf den hogylosen Satz ein Demonstrativ im Hauptsatze hinweist, sogar in z. B. „sie verfolgten ihn so weit (lange): er entkam nach der Türkei“, als wenn ein Demonstrativum nicht eben so gut auf einen unabhängigen Satz hinweisen dürfte. Er hält seine Theorie auch gegenüber den Tatsachen der Sprachgeschichte hartnäckig fest, indem er sagt: „Es gibt einige stehende Ausdrücke, welche wir hieher (d. h. ins Kapitel der Auslassungen von hogy) ziehen können, mindestens wenn wir ihren Ursprung berücksichtigen: mit indicativischen Sätzen die Verben hiszem „ich glaube“ (oder hiszen hisz iszen isz sz) und lám „ich seh's (= látom), und bei Sätzen der Aufforderung das Verbum hadd „lass (es)“ (= hagyd aus hagyjad); bei allen drei reicht das Fehlen des Wörtchens hogy so weit hinauf und ist so constanter Gebrauch, dass auch ihre lautliche Gestalt sich änderte und sie unserem heutigen Sprachgefühle

kaum als Verben, sondern nur noch als subjective Partikeln gelten". Dazu wäre noch tom „ich weiß es" (= tudom) zu fügen und wohl auch úgy látszik „scheint's". Wie kann der Leser die Frage unterdrücken, woher denn der Verf. wisse, dass die angeführten Wendungen auf die Construction mit hogy sich stützen? Er wird den Worten „wenn wir ihren Urspr. berücks." den Sinn unterlegen dürfen: „wenn sie unserer Theorie nicht widersprechen sollen".

Uebrigens verdient es Beachtung, dass er nur für diese zwei leichtesten und geistigsten Bindewörter: hogy und ha Auslassung annimmt, sonst überall von Beiordnung spricht; I 243 äußert er sich sogar: „Die Bedingung ist manchmal durch einen Aussagesatz ausgedrückt, als wenn nur einfach das Bindewort ha weggelassen wäre." Bei Verbindungen wie: „Just läutete man Mittag — auf schwitzenden Pferden langten wir an" fällt es ihm nicht von ferne bei, mikor „als" zu ergänzen. Die Willkür der Ellipsen-Annahme springt eben mit dem größern Umfang der zu ergänzenden Conjunction mehr ins Auge, abgesehen davon, dass man oft nicht sicher anzugeben wüsste, ob hogy oder ha fehle! z. B. „jedes Mittel war er bereit anzuwenden, damit er nur (wenn er nur) von meinem (-am) unleidlichen Schmerze sich losmachen könne" entspricht im Nachsatze gleicherweise den magyar. Worten: csak meg-szabadúl-hasson alkalmatlan fájdalmamtól, die keine Conjunction haben und die vom Verf. nur wegen des französ. Originales: pour s'affranchir de ma douleur importune unter die Absichtssätze gestellt werden — übrigens ohne Ausfall eines Bindewortes anzunehmen. Verbinden wir nun nicht mehr mit der Unterordnung ohne Bindewort den Gedanken, als ob das Bindewort fehle, so zwingt uns auch nichts, überall wo der Verf. den Ausfall des Bindewortes nicht annahm, sofort Beiordnung zu erblicken; z. B. beim oben citirten Satze „just läutete man M." u. s. w. liegt die Unterordnung auf der Hand. Wie ohne Bindewort Haupt- und Nebensatz verschwimmen, zeigt die bisherige Er-

örterung; der Verf. gab sich wol zu viel Mühe, diese schwankenden Verhältnisse in ein festes Schema zu bringen.

Aber auch die durch Bindewörter eingeleiteten Sätze zerfallen nicht so entschieden in Haupt- und Nebensätze, wie man meinen könnte. Ursprüngliche Hauptsätze sinken zu Nebensätzen stufenweise herunter und diese Zwischenstufen widerstreben einer scharfen Einteilung. So bei den Einräumungssätzen, welche mit jóllehet bár und ámbár anfangen; im Satze: „wenn (mag) auch das Schicksal lächelnd nach dir sein Auge öffne (-nen), wenn (mag) auch gegen dich seine trügerische Kugel sich drehe (-hen), wenn (mag) es auch mit freundlichen Armen zu umfangen begehre (-ren): traue ihm nicht, denn“ u. s. w. entspricht drei Mal wenn auch und mag auch gleich gut dem magyar. bár-nyissa, bár-forduljon, bár-kívánjon. „Zugegeben, dass ich Christus nicht im Leibe gesehen habe — aber wenn ich dich sehe, ist's nicht anders, als wenn ich ihn sähe“ ist eben so zweideutig als das magy. jóllehet hogy ... nem láttam legyen-de maga u. s. w. und der Vergleich mit lat. licet liegt um so näher, als gerade der wenigstens in der heutigen Sprache unbeliebte Conjunctiv Perf. láttam legyen nur die lateinische Sprechweise licet non spectaverim nachmacht. Die Etymologie beweist, dass besagte Conjunctionen eigentlich Hauptsätze bilden: jól-lehet bedeutet „(es) kann het wol jól sein le-“, etwa engl. all be it = albeit; bár geht auf bátor „sicher gewiss, mutig kühn“, das als Conjunction ebenfalls vorkommt, zurück; ám, auch für sich gebräuchlich, auf adom resp. *ádom „ich gebe es zu“; Näheres findet man beim Verf. unter den respectiven Rubriken des ersten Bandes. Wegen der Laute vergleicht der Verf. das Verhältnis von lám zu látom, tom zu tudom, talám[1] „vielleicht“ zu találom „ich finde es“;

---

[1] Daneben noch talán und tán und das zusammengesetzte talán-tán; talám und talán erinnert an hiszem und hiszen „ich glaube, natürlich“.

die lautliche Kürzung geht mit der stofflichen Abschwächung und formalen Geltung Hand in Hand, sieh diese Ztschr. Bd. XIII S. 94, Für den Sinn gibt unser zwar=ze wâre engl. it is true eine genügende Parallele zu bár; man stellt eine Behauptung als unbezweifelbar hin, um sich dadurch Nachsicht für den folgenden Einwand zu erbitten. Nur leitet bár bátor, was unsrem zwar fremd ist, gerne auch Wunschsätze ein: bátor én haltam volna meg „wäre ich doch nur gestorben" eig. „gewiss wäre es gut, gewiss wünschte ich: ich wäre" u. s. w., oder wol einfach nur mit Pause: Gewiss — wäre ich gestorben! Natürlich, dass dieser Gebrauch den consessiven bár-Sätzen immer einige Selbständigkeit lieh.

Umgekehrt gelingt es dem Bindewort miért mert „weswegen weil", sich zur Beiordnung zu erheben, so dass es in zahllosen Fällen dem lat. nam enim, unserm denn entspricht. Schon äußerlich tritt seine Selbständigkeit dadurch hervor, dass starke Interpunktionen wie Semikolon oder Punkt oder Fragezeichen vorangehen können: „wo ist der König der Juden, der geboren wurde? denn wir sahen seinen Stern" mert látók o csillagát. Und dass man nicht einfach auf die ursprüngliche fragende Bedeutung, weswegen" sich berufen darf, wird daraus ersichtlich, dass oft auf mert selbst ein Frage-Satz folgt: „zuerst musst du bedenken, wozu du kamest und weswegen du kamest; denn weswegen kamst du? mert miért jöttél? aus keinem andern Grunde u. s. w." Da kann man nur an denn denken und viele einheimische Grammatiker halten mert wirklich für ein beiordnendes Bindewort und stimmen hierin jedenfalls mit dem Sprachgefühle überein. Der Verf. verfuhr aber richtig, der ursprünglichen Bedeutung und Verwendung gemäß jóllehet bár ámbár den parataktischen, mert den hypotaktischen Conjunctionen zuzuteilen und von den zugehörigen Wörtern nicht zu trennen.

Schließlich kann sich, wie schon angedeutet, das Verhältnis des grammatischen Haupt- und Nebensatzes auch

umkehren und der erstere zu einem bloßen Adverb sich zusammen ziehen. So kommt mi haszna (hogy) eig. „was sein (-a) Nutzen, was Nutzen davon, (dass)“ nur einem mire minek „wozu wofür“ gleich in dem Satze: mi haszna (hogy) szereted, ha el nem nyerheted „wozu liebst du sie (ihn), wenn du sie (ihn) nicht erlangen (el nyer) kannst?“ Dagegen vollen Sinn gibt mi haszna a mellverésnek „welchen Nutzen hat das Brustschlagen (eig. was sein Nutzen dem -nek Brustschlagen), wenn du innen nichts fühlst?“ Aber wieder: mi haszna ember „ein Taugenichts“ = haszontalan, semmire-való. In esztendeje van hogy elment „es ist ein Jahr, dass er fortgegangen“ bildet die Zeitbestimmung den wahren Hauptsatz; durch Schwinden von van hogy „ist es dass“ verwandelt sich esztendeje „Jahr — sein, Jahr dessen“ in eine adverbiale Zeitangabe, die auch ans Ende treten kann: nem látta már esztendeje „ich sah ihn (sie es) schon seit einem Jahre nicht mehr“. Hadd eig. „lass es“ vor dem Imperativ-Adhortativ wird eine Art Moduspartikel, die auch nach einer Conjunction stehen kann: „er bat, dass er ihm (ihr) nachgehen könne“ = kérte, hogy hadd mehessen utána. Häufig hat sich der Hauptsatz nur noch andeutungsweise erhalten, weil sein allgemeiner Inhalt leicht ergänzt werden kann, so dass das Bindewort, das den Nebensatz einleitete, mit dem Rest des Hauptsatzes zur Partikel verschmilzt; so heißt csak hogy eig. „nur dass“ einfach: „nur“ in vágjad vágjad a buzát, csakhogy kezed el ne vágd „schneide schneide den Weizen, nur hau deine (-ed) Hand nicht ab“ und so oft. Nachbilden kann das die deutsche Sprache nicht, weil „nur dass“ sofort die Stellung der Worte für einen Nebensatz erfordert. Entsprechend ergibt csak hogy nem eig. „nur dass nicht“ den Sinn von „fast“ z. B. az emberek dühösek voltak, s csak hogy bele nem dobták a tüzbe „die Leute waren rasend und hätten ihn (sie es) fast ins (bele -be) Feuer geworfen“. Alig hogy „kaum dass“ in alig alig hogy a víz-fény fehérelik, alig alig hogy a folyam-zúgás hallik „kaum kaum

schimmert die Wasserfläche weiß, kaum kaum hört man das Rauschen des Stromes „enthält hogy ebenfalls als bloßes Anhängsel, und nur das zeitliche alig hogy würde sich nach III 62 vom einfachen alig bei zusammen gesetzten Verben durch die Wortstellung unterscheiden: alig hogy el készültem „kaum dass ich fertig geworden war", aber: alig készültem el „kaum war ich fertig gew".. Mit der deutschen Eigentümlichkeit, im Nebensatze eine andere Wortfolge zu beobachten als im Hauptsatze, kann der besagte Unterschied, was beim Verf. dunkel bleibt, nichts zu tun haben, man müsste denn deutsche Einwirkung annehmen; sondern bei alig hogy „kaum dass" ruht der Nachdruck auf dem Verbum, bei alig „kaum" auf diesem Wörtchen, so dass die für alle Sätze geltende Regel Anwendung findet: die Partikel, hier el, wird vom Verb abgetrennt, wenn der Nachdruck ein anderes Wort als das Verb trifft, verbleibt beim Verb, wenn diesem der Nachdruck zukommt (Töplers Gramm. 1871 S. 262, Riedls 1858 S. 287). Die Uebereinstimmung mit der deutschen Wortfolge ist eine zufällige, wie Vergleichung [1] mit andern Nebensätzen leicht ergibt. Mit csak hogy und alig hogy, bei denen man nach csak und alig einen allgemeinen Ausdruck des Stattfindens und Geschehens ergänzen kann, scheint alig ha eig. „kaum wenn = schwerlich" und alig ha nem „vermutlich wahrscheinlich" zusammen zu gehören, bereitet aber der Analyse deshalb große Schwierigkeiten, weil es heute völlig ein Adverb geworden ist, bei dem nichts mehr auf einen ha-Nebensatz

---

[1] Man nehme die Sätze: tisztesb hasznosb is, hogy szemlátomást, menjen be, ne orozva éjjel „ehrlicher, auch nützlicher (ist's), dass er am hellen Tag, nicht wie ein Schelm in der Nacht hinein (be) gehe; az is való, hogy étlen keltem fel az asztaltól „auch das ist wahr, dass ich hungrig vom Tische auf (fel) stand"; igen valószinü volt, hogy azután sem felejtett el „gar wahrscheinlich war's, dass er auch nachher nicht ver(el)gaß". Der Ton ruht nicht auf dem Verb, also nicht: bemenjen felkeltem elfelejtett. Im Deutschen verlangt der Nebensatz eine eigene Wortfolge als solcher, abgesehen von der Betonung der einzelnen Worte.

hindeutet z. B. többet nem láttam, több aligha is van „mehr sah ich nicht, mehr sind's auch schwerlich".

Der Ramen von Haupt- und Nebensätzen reicht eben für keine Sprache ganz aus, weil dieser Unterschied sich allmählich gebildet hat und fort und fort noch bildet. Man muss indeßen dem Verf. durchaus beistimmen, wenn er III 59 den Satz aufstellt, dass zuerst und zunächst nur das Relativ unterordnende Bindewörter bilde. Die Mehrzahl der letzteren ist auch im Magy. augenscheinlich vom Relativ abgeleitet, und dieser Umstand berechtigte den Verf. auch wissenschaftlich zu dieser vom praktischen Standpukte empfehlenswerten Einteilung. Nun gibt es fünf Relativstämme: ki mi mely med(mez) ho, von denen ho nur noch in adverbialen Conjunctionen erhalten ist: hol wo, hová wohin, honnan woher, hogy wie dass, ha wann wenn; ki, auf Personen beschränkt, erzeugt keine Conjunctionen, was vermuten lassen könnte, dass die Uebertragung auf Sachen in der alten Sprache auf Einwirkung des Lateinischen beruhte, wenn diese Ausnahme nicht auch der Volkssprache bekannt wäre; auf mi gehen míg während bis, mint wie als, mivel womit weil, mire wozu, mióta seit wann u. s. w. zurück; auf mely oder med (mez): merre wohin, nach welcher Seite, merről von welcher Seite; auf med (mez): meddig, „wie weit, wie lange" mennyi „wie viel" vergl. eddig addig, „so lange", ennyi annyi „so viel" von ez az (ed ad); auf mely: melyre synoym und vielleicht identisch mit merre. Auch der Frage, wie im Lateinischen, dienen diese Relativa, nur dass man durch Vorsetzen des Artikels a den relativen Sinn noch eigens verdeutlichen kann. Ohne diesen Zusatz bleibt oft die Auffassung zweifelhaft: I 39 ki számlálhatná meg a tenger fövényét-az megszámlálhatná Szulimánnak népét „wer den Sand des Meeres zählen könnte, der könnte Sulimans Volk zählen; die Trennung des meg vom Verbum im ki-Satze zeigt, dass der Hauptton nicht dem Verbum zufällt, sondern entweder dem ki-„wer" — man hätte dann

einen Fragesatz, und in den Fragesätzen folgt das Präfix, hier meg, dem Verbum — oder dem Object a tenger fövényét „den Sand des Meeres", und das ist nicht wahrscheinlich, weil számlálhatná „könnte zählen" beide Male vorangeht; wir werden also ki fragend verstehen und übrigens nicht die Objecte einander gegenüber stellen, sondern eher den Verben einigen Nachdruck zuteilen: „WER würde zählen können den S. des M.? Der würde zählen k. Sul. V."; az is írhatná meg roppant seregeket „DER würde auch (is) beschreiben (ír) können ungeheure Heere" fährt es fort, wo die starke Betonung von az „der" die Abtrennung des meg, wie im ki-Satze, veranlasst, ohne dem Verbum allen Nachdruck zu entziehen; vielmehr lässt seine Stellung und sein Inhalt auf den Gegensatz von Zählen und Beschreiben, und beider gegenüber bloßer Bewunderung schließen. Diese Analyse, deren Resultat ein Fragezeichen ist, genügt, um den Uebergang der Interrogativa in Relativa zu veranschaulichen: (a) ki megszámlálhatná . . . mit unbetontem ki wäre relativ.

Die beiordnenden Bindewörter zerlegt der Verf. in verknüpfende, disjunctive, gegensätzliche, folgernde und erläuternde, und diese wider in ihre Unterabteilungen; die unterordnenden 1. in hogy und das Frageanhängsel -e, 2. in alle übrigen, wobei er von den Relativsätzen absieht, die nicht in seine Aufgabe fielen und denen er nur äußerer Vollständigkeit wegen fünf Seiten widmete, mit denen man § 544 und 545 seiner Gramm. vergleichen möge. Diese Einteilung ist aus der Beschaffenheit der Sprache selbst geschöpft und daher zutreffend; hogy und -e scheinen wegen ihres verschwommenen Sinnes die Unterordnung als solche anzudeuten, ohne die Art und Weise derselben näher anzugeben; zu dieser Unbestimmtheit bilden sowol die Relativsätze, weil sie Zahl, Fall und den Unterschied von Personen und Sachen bezeichnen, als auch die übrigen Bindewörter, welche Bestimmungen von Ort und Zeit, Bedingung und Concession, Art und Weise, Grund ausdrücken, einen

Gegensatz; und zwar drücken sie diese Kategorien teils stofflich aus: mikor „welche Zeit = wann als“, mikép „welche Weise = wie“, teils durch Suffixe: mivel „womit wodurch = weil“, mint „wie als“, hol „wo während“, teils durch Präpositionen: miután „wonach = nachdem“, mielőtt „wovor = bevor“, m(i)ert „weswegen = weil“ u. s. w. Es kann auch nicht überraschen, wenn hinter diese speciellen Bindewörter hogy als Vertreter der allgemeinen Hypotaxis oft überflüssig sich anfügt: mivel und mivel hogy bedeuten beide „weil“, ebenso: mert und mert hogy; ha und ha hogy beide „wenn“, freilich ha hogy genauer: wofern, si forte; mint und mint hogy beide „wie“, letzteres außerdem noch „da ja“ quoniam. Eine zweifelhafte Begründung jener Einteilung scheint es mir aber, wenn der Verf. die hogy- und -e-Sätze substantivische, die Relativsätze adjectivische, die übrigen adverbiale Sätze nennt, weil das die Einsicht in die Sprache nicht fördert, sondern nur eine Art logisch-ästhetischer Befriedigung gewährt. Kann man im Sprichwort: „wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“ den Vordersatz als einen adjectivischen Satz ansehen, während man ihn, wenn auch ungeschickt, mit „Graber einer Grube für einen andern“ widergeben könnte? Es gibt nichts, was entschiedener auf eine Substanz hinwiese, als die Fragewörter: wer und was; ist nun, wie Niemand bezweifelt, im Magyar. das Relativ aus dem Interrogativ herzuleiten, erscheinen ferner grade ki „wer“ und mi „was“ als Relative unzählige Male, wie können sie ihr substantivisches Wesen immer und überall einbüßen, so dass Relativsatz und adjectivische Bestimmung sich deckt? Oder stützt sich der Verf. auf das vorgeschobene a(z) „der“, das aber auch fehlen darf und unmöglich einen solchen Umschlag bewirken kann? In seiner Gramm. § 544 nennt er Sätze wie den obigen „wer . . . gräbt“ richtig Subjects-Sätze und zwar, meine ich, substantivische, fügt aber hinzu: „aber man könnte ergänzen: ein solcher Mann, der . . ., und dann ist's ein Attributiv-

Satz jelző mondat". Die natürliche Auffassung unterliegt hier sichtlich der Lust am Systematisiren. Auf der anderen Seite gelingt es ihm für hogy nicht, er macht übrigens gar keinen Versuch, alle hogy-Sätze als substantivische zu erweisen und zu behandeln, wie man nach II 7 erwarten sollte. Dem Titel des dritten Bandes: „Bindewörter der adverbialen Sätze" entspricht beim zweiten Bande bloß: „die Bindewörter hogy und -e", dagegen im Inhaltsverzeichnis allerdings: „Die Bindewörter der substantivischen Sätze", aber in der Ausführung unterscheidet er vom hogy des substantivischen Satzes das hogy der Absicht, der Vergleichung, der Folge, der Zeitbestimmung, des Grundes, und in der Gramm. verweist er die letzteren hogy sogar unter die adverbialen Sätze. Das allgemeine substantivische hogy oder hogy der Substantiv-Sätze diente gerade nur dazu, vom adjectivischen-relativischen Satze und von den adverbialen Sätzen gefällig abzustechen und die Trichotomie herzustellen, erweist sich aber als inhaltloses Schemen, wenn es als Grundbegriff die einzelnen Arten der hogy-Sätze zusammen halten soll. Und braucht man sich darüber zu verwundern? hogy bedeutet ursprünglich und noch heut zu Tage „wie" und entwickelte sich nur in einzelnen, freilich weit reichenden Verwendungen zu einer abstract unterordnenden Conjunction, behielt in anderen die Bedeutung „wie" bei und bog sie nur leicht um — das weiß der Verf. so gut und besser als ich und sah doch nicht ein, dass es der Grundbedeutung von hogy widerspricht, ihm substantivirende Kraft wie etwa unserem „dass", lat. quod, griech. ὅτι zuzuschreiben, und nur zu seiner letzten abstracten Entwickelung passt. Vielmehr ist es sehr charakteristisch für die Sprache, dass sie gerade für die einfachsten Nebensätze, die Subjects- und Objectssätze eine den genannten indogermanischen entsprechende Conjunction, die das Verhältnis direct bezeichnete, anfänglich nicht besaß — sie hätte (a) mi für die einen und (a) mit für die andern lauten müssen —, sondern erst durch Ab-

schwächung eines adverbialen „wie“ ein Surrogat zu Stande bringen konnte. Dass auch indogermanische Sprachen ein dass durch „wie“ ersetzen können (II 17 Anm.), ändert an der Sache nichts; wir haben einen klaren Beweis in Händen, dass die Anlage der Sprache die Bildung zusammengesetzter Sätze nicht begünstigte; Infinitive und die Nomina auf ás (és) at (et) reichten statt der Subjectiv- und Objectiv-Sätze völlig aus: ein Beispiel des ersteren bot das zu Anfange dieses Aufsatzes citirte nem illett volna . . . „es hätte sich nicht geschickt . . .“; den Objectivsatz findet man ersetzt in a te országodban örökké érdememem lakoztomat „in (-ban) deinem (-od) Land auf (-ké) ewig verdiene ich mein (-om) Wohnen“ = érdemem, hogy ör. a te or. lakozzam „ich verdiene, dass ich . . . wohne“.

Keine andere Partikel als hogy „wie“ hätte einen so vielseitigen Gebrauch zugelassen, weil sie nur Entsprechung im Allgemeinen anzeigt. Dass „wie“ ein dass vertreten kann auch in indogermanischen Sprachen, wurde eben bemerkt; „ich habe gehört, wie man an die Türe geklopft hat“ weicht nicht zu sehr von einem dass-Satze ab, und wäre das im Magy. einzig Mögliche. Für die Absichtssätze gibt Sanskr. jathā, lat. ut und griech. ὅπως eine Parallele ab; „er rief die Weisen zusammen, wie (= damit) sie den Traum deuteten“. Das vergleichende hogy nimmt gewöhnlich noch das demonstrative a vor sich: a hogy vetsz úgy aratsz = „wie du säest, so erntest du“, während nach Comparativen in der alten Sprache hogy nem und hogy sem üblich sind. Das hogy der Folge erklärt sich wieder durch den Hinweis auf sanskr. jathā lat. ut griech. ὥστε; „er schlief so fest, wie (= dass) er wol auch am jüngsten Gericht nicht aufgewacht wäre“. Bei der Zeitbestimmung kann man sich wider an lat. ut, dann an unser wie und franz. comme erinnern, und schließlich erläutert das Magy. selbst dieses zeitliche a hogy mit a mint, beide in dieser Verwendung mit dem Artikel gebräuchlich und beide von der Bedeutung „wie“ ausgegangen. Das begründende hogy

z. B. in hogy el volt fáradva, le kellett ülni „wie (= weil) er ermüdet war (ermüdet wie er war), musste er sich niedersetzen" verstehen wir, auch wenn nicht franz. comme finn. kuin, beide „wie" und „weil", hinzukäme; auch hier hält das Magy. selbst die Vorstellung des Vergleichens in mint hogy „da ja" quoniam fest. So erreicht hogy einen Umfang des Gebrauches, dass es fast den ganzen II. Band S. 13—181 füllt und seinesgleichen nur noch im romanischen que che findet. Man schlage etwa franz. que im Wörterbuch von Carl Sachs nach oder ziehe eine ausführliche Grammatik zu Rate, so wird man alle obigen Verwendungen reichlich belegt finden. Nur schimmert bei hogy das „wie" im Ganzen deutlich durch und erklärt fast alle einzelnen Gebrauchsweisen einfach; in der romanischen Partikel dürften mehrere Formen zusammen geflossen sein und dadurch ihr einen so abstracten Charakter gegeben haben. Die Aehnlichkeit von hogy und que wächst dadurch, dass sich beide bei Bildung zusammengesetzter Bindewörter beteiligen: az-alatt hogy = pendant que = unter dessen (az) dass; az-elött hogy = avant que = vor dem (az) dass; az-után hogy = après que = nach dem (az) dass; az-ért hogy = par-ce que = dar-um (deswegen) dass = lat. propter-ea quod, nur entspricht azért hogy auch einem à fin que und gestattet sogar concessiven Sinn, und so wären noch viele aufzuführen. Der Verf. trennte, mit vollem Recht, meine ich, Bindewörter dieser Art, deren Begriff — hier Zeit und Grund — im ersteren demonstrativen Teile liegt — hier azalatt „unterdessen" u. s. w. azért „darum" —, der ursprünglich im Hauptsatze stand, von denjenigen hogy, welche diesen Begriff aus sich entwickeln und allein darstellen, hier von hogy „als" quum und von hogy „weil". Im ersteren Falle ist hogy ganz abstract und nur Zeichen der Hypotaxis, im andern steht es dem Grundbegriffe wie näher und ist eine leicht verständliche Schattirung desselben; hogy „als" quum bezeichnet nur Gleichzeitigkeit oder, wenn azonnal „zugleich",

mindjárt „sogleich“, legott „auf der Stelle“ im Hauptsatze sich befinden, unmittelbare Aufeinanderfolge, hogy „weil“ kivált hogy = praecipue quum nur den Grund, während das Demonstrativum jenen Zusammensetzungen auch andere Bedeutungen leiht. Die Möglichkeit von Zwischenformen, z. B. von azért hogy „deswegen (darum) weil“, nimmt der Unterscheidung nichts an Berechtigung.

Eine Construction von hogy will ich hier eigens erwähnen: vor directer Rede „leistet es ungefähr denselben Dienst, den in der Schrift der Doppelpunkt mit Anführungszeichen, d. h. es macht den Hörenden auf das Verhältnis zwischen den beiden Sätzen aufmerksam“ II 39. Ebenso wird bekanntlich auch *ὅτι* des Griech., und im Sanskrit jat jathā „wie“ jatas verwendet. Den Satz *ὁ Ξενοφῶν ἔλεγεν ὅτι ᾿Α. ἐμὲ πρὸς τοῦτο ἔπεμψεν ἐνθάδε* überträgt der Verf.: „X. azt mondá, hogy A. engem (*ἐμέ*) azért küldött ide. Er (sie) dankt dem Herrn mit einem großen Knixe: hogy viele Neujahrstage wünsche ich Eurer Hoheit.“ Und wie es im Griech. heißt *ἀπεκρίνατο ὅτι οὔ*, so auch hier: azt felelte hogy nem; „es erhob sich die Frage, ob . . . némely doktoroknak láttatik hogy úgy, einigen Doctoren scheint es: ja“. Das Magy. geht aber noch weiter und fügt hogy auch vor directe und indirecte Fragen, gleichgültig: ob Wort- oder Satzfragen. „Nur das wollte ich erfahren hogy szeretitek-e fiamat: liebt ihr meinen Sohn? ob ihr meinen Sohn liebt?“ -e ist Zeichen der Satzfrage. „Er fing an, darüber nachzudenken hogy miképpen úrnak parancsolatját be-teljesitse: wie er den Befehl des Herrn erfülle“. Das ist jedenfalls der späteste und abstracteste Gebrauch einer Conjunction, weil sie fast wie ein algebraisches Zeichen wirkt, darin hat der Verf. unbedingt Recht II 85, und dem früher erwähnten von mert im Sinne eines „denn nämlich“ nicht unähnlich; auf die ursprüngliche Bedeutung „wie“ oder „weshalb“ zurückzugehen wäre vor Fragpronomina wie in dem zuletzt ausgeschriebenen Satze ganz unmöglich.

Die adverbialen unterordnenden Conjunctionen zerfallen, wie gesagt, in Ort bestimmende, Zeit bestimmende, die der Bedingung und Einräumung, der Art und Weise, des Grundes; so wenig als bei den beiordnenden kann ich hier in das Einzelne eintreten, sondern bemerke nur, dass bei den einen und andern die Formen und der Gebrauch, und zwar letzterer mit Unterscheidung der alten und der neueren Zeiten, des Fremdländischen und Einheimischen, der Schriftsprache und der Dialekte, der Grammatiker-Schrullen und der volksmäßigen Rede, erläutert und durch die reichsten Belege aus den Codices und den Druckwerken[1] veranschaulicht werden. Zwei Bindewörter zeichnen sich durch eine wahrhaft verwirrende Formenfülle aus: pedig „aber, zwar", dessen Anlaut zwischen p und k, Auslaut zwischen g und t, dessen mittlerer Consonant zwischen d, gy, j und n, ny, zweiter Vocal zwischen é und i schwankt; die Combination dieser Fälle erzeugt eine Unzahl von belegbaren Formen, von denen pedig der neueren Schriftsprache angehört, kedég und kedig die gebräuchlichsten der älteren Litteratur sind. Man könnte vermuten, dass An- und Auslaut, wenn kedig die Urform ist, sich dissimilirt, oder wenn es pedig ist, sich assimilirt haben. Das andere proteusartige Bindewort ist mihelyt[2] „sobald als" mit seinen Nebenformen mihent mihelyen mihelyest, deren verschiedenartige Mischung wider eine Reihe neuer Gebilde ergeben wie mihelyten mihenesen mihenest mihentest u. s. w., noch abgesehen von den Anhängseln ság ség und lag leg.

[1] Es fällt auf, dass unter den Belegen so gar viele aus Uebersetzungen neuerer Werke entnommen sind, so aus der magy. Hamletübersetzung, wovon der Grund wol mehr im Mangel an eigener Literatur, als in der Vortrefflichkeit jener, so tüchtig sie auch sein mögen, liegen dürfte.

[2] Eigentlich „an welcher Stelle" bedeutend, mit locativem t, ist es das Relativ zu unserem „auf der Stelle", lat. e vestigio oder illico, frzsch. sur le champ; a helyen dialekt. a hajon belegt in einer vom Verfasser II, 120 unt. angeführten Stelle; sonst vergleiche man auch leg-ott.

Wenn irgendwo ist hier die Analogie-Erklärung geboten, welche der Verf., der ja auch schon eine schöne Abhandlung[1] „über die Wirkungen der Analogie namentlich in der Wortbildung" (1881 S. 34) geschrieben, auch bei syntaktischen Erscheinungen zweckmäßig anwendet. Um nur eines anzuführen: in dem früher erwähnten Sprachgebrauche, jedenfalls bei negativem Hauptsatze míg „während bis" mit der Negation nem zu versehen, erblickt der Verf. III 87, 92 eine Assimilirung des Nebensatzes an den Hauptsatz: míg meg nem jovulsz, nem kapsz új öltönyt „bis du dich (nicht) besserst, bekömmst du kein neues Kleid", und in der Tat gelang es bis jetzt den Grammatikern nicht, feste Regeln für das Setzen oder Fortlassen des nem zu finden, diese eine ausgenommen, die eben wegen ihrer Allgemeinheit eher einen oberflächlichen als tiefern Grund haben dürfte. Schließlich wird auch auf andere Sprachen, sogar weniger gepflegte wie Rumänisch oder weiter abliegende wie Hebräisch, angemessen und meist treffend Rücksicht genommen.

Mehrere mit den Bindewörtern zusammenhängende Fragen, z. B. über Wortstellung und über Verneinung, die der Verf. mehrfach berührt, erwähne ich bloß noch, um zu zeigen, dass diese Besprechung, so lang sie auch ist, den Stoff des Werkes gar nicht erschöpfte; vielmehr habe ich eine knapp gehaltene Uebersicht der magy. Bindewörter, eine Art räsonnirenden Auszuges des Ganzen, der erst eine genauere Vorstellung hätte schaffen können, unterdrückt und mich auf allgemeinere Punkte beschränkt; es genügt, dass man in Deutschland von der Existenz eines Werkes wie des vorliegenden, das nicht veralten kann, bei der geringen Zahl derer, die sich um Magyarisch kümmern, und der noch geringeren derer, die Magyarisch lesen, wenigstens Kenntnis habe.

Basel, im October 1885. Franz Misteli.

---

[1] Az analogia hatásairól föleg a szóképzésben.

Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien von **Dr. H. Ploss.** Leipzig, Th. Grieben, 1884.

Der erste Band umfasst außer einem Vorwort 480 Seiten, der zweite 586 und ein Register. Der erste Band zerfällt in X Kapitel, der zweite in XIII. Vom Inhalt dieser fleißigen und wertvollen Materialsammlung geben die Ueberschriften eine annähernde Vorstellung; darum mögen sie hier folgen. Anthropologische Auffassung des Weibes. Aesthetische Auffassung des Weibes im Volks- und religiösen Glauben. Die Sexualorgane des Weibes in ethnographischer Hinsicht. Die Reife des Weibes. Beziehung des Weibes zum männlichen Geschlecht. Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit. Die Schwangerschaft. Das Verhalten in der Schwangerschaft. Die Fruchtabtreibung. Die Geburt. Die Geburtshülfe. Die gesundheitsgemäße Geburt und ihre Bedingungen. Hülfsmittel bei normaler Geburt. Die Behandlung der Nachgeburtsperiode. Die fehlerhafte Geburt. Fehlerhafte Geburt durch die Körperbeschaffenheit der Gebärenden. Geburt bei falscher Kindeslage und Operationen. Fehlerhafte Geburt von Seiten der Nachgeburtsteile. Der Kaiserschnitt. Bei der Entbindung eintretende Krankheiten. Das Wochenbett. Die sociale Stellung des Weibes.

Aus diesem Verzeichnis ersieht man, dass der Verfasser das Weib „in seinem körperlichen und geistigen Wesen mit dem Auge des Anthropologen und Arztes“ betrachtet. Außer der gedruckten Litteratur, welche bekanntlich sehr umfangreich ist, standen dem Verfasser zahlreiche Beantwortungen auf Fragebogen zu Gebote, die er teils nach vielen Ländern an dort ansässige Aerzte und Privatleute verschickt, teils Reisenden und Missionären mitgegeben hatte. Seine Darlegungen machen den Eindruck der Zuverlässigkeit.

Aus dieser Anzahl von Einzelheiten lassen sich kaum welche herausheben.

Die ästhetischen Urteile über die Gestalt und die Formen

des Weibes sind auch auf Seiten der Männer widersprechend. Einige (auch Frauenärzte) halten die äußere Gestalt des Weibes für mehr als die des Mannes „mit den Gesetzen der Schönheit übereinstimmend“, andere nicht, so besonders Schopenhauer (Parerga und Paralipomena II² 647), welcher u. A. sagt: „Das niedrig gewachsene, schmalschulterige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen, konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellect: in diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit.“ Doch gibt es auch Weiber, welche die Männer für das schönere Geschlecht erklären.

Die Fälle von der oft ganz zügellosen Freiheit des sexuellen Verkehrs (I, 209 f.) setzen in Erstaunen. So lesen wir z. B. S. 208 als Bericht des Missionärs Grützner über die Basutho: „Unzucht ist Volkssitte. Nur in dem Fall, dass ein Mädchen dabei geschwängert wird, was übrigens wunderbar genug nicht allzuoft vorkommt (die Mädchen sagen zu den Kerlen, die bei ihnen liegen: verdirb mich nicht!) so heißt es: bezahle Strafe. Der Betreffende bezahlt dann an einigen Orten 1—2 Ziegen, anderwärts bis zu sieben Kühen. So lange aber ein Mädchen nicht schwanger ist, so ist sie auch trotz aller Unzucht „in Ordnung“. „Xo lokile.“ Solche Unzucht der Kinder und Halberwachsenen heißt auch nicht anders als xo raloka d. h. spielen. Ein Seotsoa (Hurer) ist nur ein solcher Mensch, der überall und mit jedem, sonderlich verheirateten Weibe sich abgibt. Alle andern oben genannten „spielen“ bloß „wie die Hühner“.

In dem Kapitel „Hetärismus und Prostitution“ bemerkt der Verfasser, dass sehr ähnliche Sitten und Gebräuche doch verschiedenen Ursprung haben können. Lubbock also (und mit ihm mancher Andre) glaubt, dass „Hetärismus“ — die Frauen sind Gemeingut aller Männer — die ethnologische Vorstufe der Familie sei. Aber das jetzt in der Tat beobachtete ehelose Zusammenleben von Männern und Frauen scheint mir keineswegs die Frage zu entscheiden,

wie es immer und bei allen Völkern und Stämmen gewesen ist. Die historische Spanne, welche wir einigermaßen überschauen können, ist doch gar zu dürftig, scheint mir, um daraus jenen „Hetärismus" als eine notwendige und allgegemeine Stufe der Entwickelung abzuleiten.

Verfasser führt (ohne Belegstelle) aus Adam von Bremen an „die Schweden hätten in allem Maß gehalten, nur nicht in der Zahl ihrer Weiber; jeder nehme nach seinen Vermögensverhältnissen zwei drei oder mehr, die Reichen und die Fürsten ohne Beschränkung der Zahl; die Ehen seien aber rechte Ehen, denn die Kinder seien vollberechtigt". Ueber das Concubinat bei den Germanen im Mittelalter I, S. 262.

Der Abschnitt ius primae noctis (I, 268 f.) schließt sich wesentlich an Dr. Karl Schmidt Ius primae noctis. Eine geschichtliche Untersuchung 1881 und Ztschr. f. Ethnol. XVI, S. 18 f. (1884), so dass also das Bestehen dieses Rechts bestritten wird.

Von der socialen Stellung des Weibes handelt der Verfasser II S. 481 f.. Auch hier gibt er viel Material, welches zu einer tieferen, psychologischen Betrachtung der ungeheuren Verschiedenheiten menschlicher Empfindung auffordert. Mir scheinen die Erwerbs- und Ernährungsverhältnisse für die sociale Stellung der Weiber und für die Wertschätzung ihrer Person und ihrer Eigenschaften von besonderer Wichtigkeit.

Dr. K. Bruchmann.

Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. Von **Paul Gloatz.** Gotha, F. A. Perthes.

Von diesem Werke liegt vorläufig der erste Band vor; er zerfällt in zwei Teile und umfasst 1334 Seiten, davon Nachträge und Berichtigungen S. 1047—1334. Das Ganze ist „zunächst" auf drei Bände berechnet (XVI). Der Verf.

wird sich Leser wünschen, welche eine gründliche Arbeit zu schätzen wissen: die mögen sich auch im voraus in dem angenehmen Dunstkreis der Seitenzahlen satt weiden. Zur allgemeinen Orientirung über sein Werk sei der Anfang der buchhändlerischen Anzeige hier wiederholt:

„Der Verfasser überreicht eine Frucht zehnjähriger ernstester Arbeit in diesem Werke, welches in gleicher Weise das Interesse der Philosophen und Theologen, auch der praktischen Geistlichen, wie das der Ethnologen, Sprachforscher, Kulturhistoriker erwecken muss und in dem so zu sagen, encyklopädischen Reichtum seines Inhalts jedem wissenschaftlich Gebildeten, der nach gründlicher, allseitiger Orientirung über das innerste Centrum und Heiligtum unseres Lebens, über das Gottesbewusstsein und seine die Geschichte aller Völker bewegende Entwickelung verlangt, eine ganze Bibliothek der einschlägigen Litteratur ersetzt, indem an jedem Punkt der Gang der bisherigen Forschung von der ältesten bis auf die neueste Zeit in Betracht gezogen wird. Bei dem ungeheueren Umfang, den die Einzelforschungen auf allen Gebieten der religionsgeschichtlichen, theologischen und philosophischen Disciplinen erreicht haben, ist an sich schon eine zusammenfassende Darstellung des Ganzen, das seine Einheit in dem Gottesbewusstsein hat, ein geradezu dringendes Bedürfnis unserer Zeit. Namentlich fehlte unserer Litteratur noch ganz eine einigermaßen vollständige Religionsgeschichte, die nicht bloß die Kultur-, sondern auch die Naturvölker eingehend behandelt. Die Religionsgeschichte Afrikas war bis jetzt überhaupt noch nicht im Zusammenhang behandelt. Die treffliche Anthropologie von Waitz ist nicht bloß im Buchhandel vergriffen, sondern auch durch die neuen Entdeckungen in Afrika weit überholt. Das vorliegende Werk bietet eine Ergänzung auch zu jeder Missionsgeschichichte und wird für jeden Missionsfreund von Interesse sein. Aber auch auf allen Gebieten hat die religionsgeschichtliche Detailforschung so viel Neues zu Tage

gefördert, dass eine zusammenfassende quellenmäßige Darstellung des Gesammtertrages durchaus notwendig ist."

Im Besondern gliedert sich der Inhalt folgendermaßen. Zuerst wird in einer „Einleitung" die spekulative Theologie im Organismus der Wissenschaft behandelt (S. 1—84). Der darauf folgende erste Teil hat die Ueberschrift: Philosophie der Mythologie oder heidnischen Religionsentwickelung und zerfällt in zwei Bücher; das erste gibt eine religionsphilosophische Grundlegung der Religionsgeschichte (S. 93—174); das zweite Buch heißt: Das mit dem Bewusstsein überwiegender Abhängigkeit des Menschen in Ahnenkult versunkene Gottesbewusstsein der Natur- und mongolischen Kulturvölker (S. 199—798). Auf S. 85 gibt der Verf. den detaillirten Plan des ganzen Werkes an, den ich glaube hier mitteilen zu müssen. Drittes Kapitel (des zweiten Buchs): das mit Ahnenkult behaftete Gottesbewusstsein in relativ-geistigeren Formen bei den mongolischen (inclus. amerikanischen) Völkern.

Drittes Buch: Das im Gestirndienst versinnlichte, unter fortschreitendem Bewusstwerden der Naturordnung sich relativ vergeistigende Gottesbewusstsein der semito-hamitischen Kulturvölker (auch hier sind 3 Kapitel). Viertes Buch: Das im Himmelsmythos versinnlichte, sich fortschreitend vergeistigende und ethisirende Gottesbewusstsein der Arier (Indogermanen) — 3 Kapitel mit 8 Abschnitten —. Zweiter Teil: Philosophie der Offenbarung. Geschichtlicher Teil. Die monotheistische Religionsentwickelung. Fünftes Buch: Der Monotheismus der Hebräer und der Islam (3 Kapitel). Sechstes Buch: Das Urchristentum als urkundliches Bewusstsein der in Jesu Christo vollendeten, durch ihn in den Gläubigen sich fortsetzenden Vereinigung Gottes mit der Menschheit (3 Kapitel). Siebentes Buch: Das christliche Bewusstsein in seiner geschichtlichen Entwickelung (3 Kapitel in 7 Abschnitten). Dritter Teil: Philosophie der Offenbarung. Systematischer Teil. Entfaltung des christlichen Bewusstseins als der durch Jesus

Christus den Gottmenschen sich vollendenden Gottesgemeinschaft oder absoluten Religion zum spekulativen System der christlichen Theologie. Achtes Buch: Der christliche Glaube an Gott den Vater oder die absolute Religion im Bewusstsein ihrer Möglichkeit (3 Kapitel). Neuntes Buch: Der christliche Glaube an Gott den Sohn oder die absolute Religion im Bewusstsein der Notwendigkeit ihrer geschichtlichen Vermittelung durch Jesus den Gottmenschen (3 Kapitel). Zehntes Buch: Der christliche Glaube an Gott den heiligen Geist oder die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft in den Gläubigen oder der Kirche (3 Kapitel).

Man sieht, dass der Verf. im Stande ist, eine große Aufgabe zu denken. Nach den bis jetzt vorliegenden Proben hat er dazu sehr umfassende historische Vorarbeiten gemacht. Auch die allgemeinen Erfordernisse scheint er durchaus zu besitzen, denn er hat eine gründliche philosophische und theologische Bildung, auch über die sprachlichen Verhältnisse hat er gute Quellen eindringend benutzt, so dass man seinem Unternehmen den besten Fortgang wünschen muss.

Wir werfen nun einen Blick auf seine Grundanschauungen. Doch muss ich mich dabei beschränken, denn von spekulativer Theologie verstehe ich nichts. Demnach kommen hier zwei Fragen in Betracht. Was bedeutet in seinem Titel das „in Verbindung mit“ d. h. welche Dienste soll die Religionsgeschichte der spekulativen Theologie leisten? Welche Anschauung hat der Verfasser vom Ursprung und der Entwickelung der Religion?

Verf. meint die spekulative Methode (also auch der Theologie) verhält sich zur Erfahrung, wie die Mathematik zur materiellen Welt. Erst vermittelst der Mathematik ist die wirkliche Körperwelt in ihren Gesetzen wirklich erkennbar; doch entwickle die Mathematik für sich nur die möglichen Formen der Körperwelt und muss sich mit der sinnlichen Erfahrung verbinden, um nach jenen die Ver-

hältnisse der äußern, physischen Körperwelt zu bestimmen. Ebenso könne die Welt der Erfahrung überhaupt, der innern wie äußern, nur durch die spekulative „apriorische" Tätigkeit wahrhaft wissenschaftlich begriffen werden.

Nur durch Erfahrung kann festgestellt werden, wie sich das Gottesbewusstsein geschichtlich gestaltet hat. Die Religionsphilosophie habe die Geschichte der Philosophie und des unmittelbaren Gottesbewusstseins zur Voraussetzung. Die Religion werde sich durch ihre Entwickelung auch ihres eignen Wesens immer klarer bewusst und somit laufe die Religionsgeschichte aus in die Geschichte der Religionsphilosophie und biete den Religionsphilosophen erst den geschichtlichen Ausgangspunkt für sein eignes Philosophiren.

Wir müssen uns also etwa denken, dass es, abstract genommen, verschiedene Möglichkeiten davon gibt, wie religiöse Empfindung sich betätigt, welches ihre Objekte sind und wie sie das Verhalten des Menschen beeinflusst. Alle diese Möglichkeiten und Formen bilden die Idee der Religion, welche demnach erst verstanden und erklärt werden kann, wenn wir ihren Schicksalen in Zeit und Raum empirisch nachforschen.

Somit erhebt sich die Aufgabe, die „elementarsten Wesensmomente" aller Religion und ihre Lebensäußerungen zu erkennen.

Als elementarste und weiteste Bestimmung der Religion betrachtet Verf. den Glauben an eine höhere über die erfahrungsmäßige Beschränktheit menschlicher und natürlicher Kraft hinausgehende Macht. Das „Gottesbewusstsein" in diesem weitesten Sinne finde sich bei allen Völkern. Kein Volk sei ohne religiöse Anlage. Glaube und Aberglaube haben die Beziehung auf ein Uebernatürliches gemeinsam.

Verf. glaubt (S. 108) an die Möglichkeit eines auch dem Ahnenkult zu Grunde liegenden Monotheismus und der Verdunkelung des Monotheismus zum Ahnenkult. Diese

bekannte Lieblingsmeinung vieler theologischer Forscher erscheint jedoch durch die Erfahrung nicht gerade angeraten; da wir den Monotheismus doch wol nur einmal entwickelt finden.[1] (Vgl. S. 129.)

Wir haben, meint der Verf., auch kein Recht die Kulturvölker erst aus barbarischen wilden Horden hervorgegangen zu denken, diese seien vielmehr eine Degeneration ursprünglich edler Stämme. Dazu weisen die Uebergänge der Racen ineinander auf eine einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts. Alles, was sich dagegen sagen lässt, hier zu wiederholen, scheint mir zwecklos. Es scheint psychologisch nicht begreifbar, dass Vernunft als Erzeugnis des menschlichen Geistes an den Anfang gesetzt wird und dass die rohe Verwirrung bei sonst zunehmender Entwickelung gerade in der Religion siegreich wird.

Die elementarsten Lebensäußerungen der Religion charakterisirt der Verf. so (S. 174): Dass das unmittelbare ‚Gottesbewusstsein' sich einerseits erst vermittelt durch Anerkennung einer objectiven Naturordnung, auch Ahnung derselben in der Naturschönheit, durch die Ueberlieferung, die als solche zunächst religiöse Vorstellungen enthält, durch das sittliche Gemeinschaftsleben, Freiheitsbewusstsein und Gewissen, aber seinem Kern und Wesen nach Gefühl unbedingter Abhängigkeit von göttlicher Macht ist, das sich wieder äußert in Kunst, Denken und sittlichem Handeln, aber die Seele aller dieser Aeußerungen bleibt, welche ohne sie nur traurige Ueberreste eines früheren, aber erstorbenen religiösen Lebens sind.

Vielen wird die encyklopädische Umständlichkeit der ersten Abschnitte (S. 1—198) gewiss erwünscht sein; darin scheint die Litteratur (Schelling und Hegel mit eingeschlossen) so weit sie irgend Wert hat herangezogen. Was

---

[1] Anderer Ansicht ist freilich, ohne mich zu überzeugen, Eduard Meyer in seiner vortrefflich belehrenden Geschichte des Altertums I. 1884. S. 398.

folgt, muss Allen erwünscht sein. Sehr richtig scheint mir der Verf. dabei auch an die Belehrung der Missionäre zu denken, welche mit jenen von ihm geschilderten Völkern zu tun haben, wie denn auch jüngst Max Müller in gleicher Absicht seine Vorlesungen über Indien[1] herausgegeben hat.

Dr. K. Bruchmann.

Ueber die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker. Von **Hugo Schuchardt.** Berlin, von R. Oppenheim, 1885.

Die Frage der Lautgesetze ist in neuster Zeit durch die letzte Schrift von G. Curtius und durch die auf dieselbe erfolgten Antworten wider aufgefrischt worden. Es ist erwünscht, dass auch einmal ein deutscher Vertreter des romanischen Sprachgebietes sich über den Gegenstand vernehmen lässt, und zwar einer dessen bisherige Leistungen beweisen, dass er nicht ein einseitiger Specialist, sondern ein Kenner des Sprachlebens auf weiterm Gebiet und mit den höhern Fragen der Sprachwissenschaft vertraut ist. Dass Herr Sch. sich in der schwebenden Streitfrage auf die Seite stellt, auf der auch ich stehe und dass er in mehreren Punkten sich ausdrücklich zu den von mir ausgesprochenen Ansichten bekennt, hindert mich nicht, seine Schrift unparteiisch zu prüfen und zu besprechen. Positiv Neues zu derselben beitragen kann ich allerdings wenig, sondern nur meine Zustimmung bezeugen und einige vom Verf. aufgestellte Gesichtspunkte als Ergänzung der meinigen hervorheben. Uebrigens ist seine Schrift durchaus ruhig und würdig gehalten und von blindem Parteieifer so weit entfernt dass sie vielmehr die strei-

---

[1] Indien, in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen u. s. w. von M. Müller. Dentsch von Cappeller. Leipzig, Engelmann, 1884.

tenden Parteien zu versöhnen strebt. Zu diesem Zweck dient allerdings unter Anderm das Mittel, die gegnerische Partei als in sich gespalten und zum Teil inconsequent darzustellen, andrerseits werden aber Anknüpfungspunkte zu einer Verständigung mit ihr gesucht, also positive Kritik geübt. Diese besteht zunächst darin, dass die beiden Principien, auf welchen nach Ansicht der sog. Junggrammatiker alles Sprachleben beruht, die mit physischer Notwendigkeit wirkenden Lautgesetze und der psychische Trieb zu Analogie-Bildungen, als nicht so heterogen dargestellt werden wie sonst angenommen wird. Ich erkenne darin eine Weiterführung der von mir mehr nur negativ ausgesprochenen Ansicht, dass aus zwei geradezu entgegengesetzten, einander gleichsam aufreibenden Principien die lebendige Einheit des Sprachlebens nicht erklärt werden könne. Sch. sucht (S. 4. ff. vgl. 29) zunächst nachzuweisen, dass nicht nur, wie die Junggrammatiker gewöhnlich annehmen, die Lautgesetze von der Analogie durchkreuzt und gestört werden, sondern dass die Analogie selbst nach Art von Lautgesetzen wirkend oder Lautgesetze bewirkend auftreten könne. (S. 8. vgl. 22.) Da schon die Tatsache, dass Lautgesetze durch Analogie gestört werden können, also überhaupt eine Berührung zwischen beiden, ein Uebergreifen von einem Gebiet auf das andere stattfinde, die sonst zwischen ihnen aufgerichtete Scheidewand durchbricht, so ergibt sich dies nun auch auf jenem direkten Wege. — Einen zweiten Angriff richtet Sch. auf die räumliche und zeitliche Einschränkung, welche die Gegner ihrem Princip ausnahmsloser Geltung der Lautgesetze beizugeben genötigt waren. Er zeigt nämlich (S. 10 ff.), dass auch innerhalb der Schranken eines Dialekts und einer Periode keine strenge Gesetzmäßigkeit sich nachweisen lasse, indem die von den Gegnern zugegebenen kleinen Abweichungen sich eben doch zu merklichen Unterschieden und Schwankungen summiren und nur verschiedene Grade beständiger Mischung darstellen, die einer absoluten Geltung

von Gesetzen widerstrebe. Insbesondere wird (S. 14 ff.) hervorgehoben, dass gerade die von engsten Kreisen ausgehenden Lautänderungen oft nicht mehr den Charakter unbewussten Geschehens, sondern deutlich die Wirkung von Willkür und Mode verraten. Sehr richtig ist auch die Bemerkung (S. 18), dass für „Uebergangszustände“ (welchen Ausdruck ich selbst einmal gebraucht zu haben bekenne) keine Ausnahmen gestattet werden dürfen, weil jener Name auf jedes Stadium der Sprache anzuwenden sei. Auch die von den Junggrammatikern für die Ausnahmslosigkeit ihrer Lautgesetze postulirte „Gleichheit der Bedingungen“ erscheint bei näherer Prüfung (S. 19 ff.) als im einzelnen Fall nicht nachweisbar und illusorisch. Um absolut zu gelten, müssen die Lautgesetze so endlos specialisirt werden, dass sie sich darüber selbst auflösen oder wenigstens praktischen Wert verlieren würden; denn dieser steht in geradem Verhältnis zu dem Umfang des Gebietes seiner Geltung und zu der Einfachheit seiner Fassung.

In seinen Schlussbetrachtungen (S. 29 ff.) will Sch. nicht etwa den Satz aufstellen: Die Lautgesetze erleiden Ausnahmen — da die Aufstellung ausnahmsloser Lautgesetze nicht unmöglich ist und das Ziel fortschreitender Wissenschaft bleiben soll; aber Ausnahmslosigkeit als wesentliches Merkmal aller Lautgesetze aufzustellen sind wir nicht berechtigt, und wenn die Gegner sporadischen Lautwandel ganz leugnen, werden wir ihnen sogar den Satz entgegenstellen: jeder Lautwandel ist in irgend einer Phase sporadisch. (S 32.) Berechtigt ist auch die Forderung, dass man statt Lautgesetze aufzustellen und nur Erklärung ihrer Ausnahmen zu verlangen, vielmehr oder wenigstens ebenso sehr Erklärung der Lautgesetze selbst suchen sollte, (S. 33.) Im Uebrigen sollte man stets bedenken, dass die Sprache kein Naturprodukt, sondern Produkt des socialen Geistes ist, also nur in dem Sinn und Maß Gesetzen unterliegen kann wie andere Produkte jenes Gebietes. (S. 34.) Die andere Ansicht läuft Gefahr, statt

die Wissenschaft zu fördern, sie zu mechanisiren (S. 35) und schließlich haben auch festgestellte Lautgesetze keinen Wert, wenn sie nicht in noch höhere Ordnungen aufgelöst werden. (S. 36.) Sie können als Postulate und Regulative der Forschung gelten und als heuristisch-kritische Hülfsmittel gute Dienste leisten, aber Tatsachen von constitutiver Bedeutung sind sie nicht. Zum Zweck eines die höhern Ziele der Wissenschaft erfassenden Strebens empfiehlt Sch. neben der innerhalb eines genealogischen Gebietes sich bewegenden Sprachvergleichung die Erforschung gewisser Erscheinungen auf einem weitern Gebiete, auch nichtverwandter Sprachen. (S. 38.)

Im Rückblick auf die von Sch. ausgesprochenen Ansichten (die von ihm angeführten Beispiele konnten hier keinen Raum finden) möchte ich dazu raten, die Frage der Lautgesetze nicht länger als einen principiellen Streitpunkt zu behandeln, der zwei Parteien scheide, sondern auf dem von Sch. angegebenen Boden sich zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen. Auch möchte ich zum Schluss, mit besonderer Rücksicht auf die nächsten praktischen Bedürfnisse, noch daran erinnern, dass die sprachliche Ueberlieferung, deren schriftliche Gestalt den Gegenstand unserer meistens historischen Sprachforschung bildet, fast immer die Sprache eines ganzen Volkes betrifft, also ein mittelbares Product mannigfacher Mischung, und dass die Dialekte, obwol ihre Erforschung auf dem Boden des alten Griechenlandes und auf dem des romanischen und germanischen Mittelalters stete Fortschritte gemacht hat, doch nirgends so rein und vollständig hergestellt sind, dass Lautgesetze, welche ja zunächst doch nur für solches engeres Gebiet gelten sollen, mit absoluter Sicherheit aufgestellt werden könnten. Was endlich die lebende Sprache mit ihren Mundarten betrifft, so haben neuere statistische Arbeiten auf diesem Gebiete zu der Erkenntnis geführt, dass geographische Grenzen der Volksdialekte und geschlossene Charakterbilder derselben sich nicht aufstellen lassen, sondern nur

Grenzen von Spracherscheinungen, die sich über das Gebiet mehrerer oder vieler, auch nicht unmittelbar benachbarter und näher verwandter Dialekte verbreiten.

Zürich, Januar 1886.

Ludwig Tobler.

Geschichte der geographischen Namenkunde von **Dr. J. J. Egli,** Professor der Erdkunde an der Universität Zürich. Leipzig, Brandstetter 1886.

Ein Werk, das den obigen Titel trägt, fällt gewiss in den Umkreis dieser Zeitschrift, in den der Sprachwissenschaft vielleicht noch mehr als in den der Völkerpsychologie; denn dass die Kenntnis und Erklärung des Ursprungs und der eigentümlichen Schicksale der Eigennamen ebenfalls zur Sprachwissenschaft gehöre, wird von derselben noch mehr, als schon bisher geschehen ist, anerkannt werden. Auch handelt es sich nicht bloß um Ortsnamen, denn ein Teil derselben ist von Personennamen entlehnt, sowie Namen von Ländern nicht selten von den Namen der Völker, die dort wohnen oder gewohnt haben; und von den eigentlichen Ortsnamen sind oft schwer zu unterscheiden die Flurnamen, an denen noch deutlicher als an jenen zu erkennen ist, dass alle Eigennamen ursprünglich bedeutsame Apellativa sind. (s. diese Zeitschrift Bd. IV, 68.)

Der Verfasser hat den geographischen Namen schon vor Jahren ein größeres Werk gewidmet (Nomina geographica, 1870—72, 2 Teile, der lexikalische auch separat erschienen), welches bei Geographen günstigere Aufnahme fand als bei Linguisten, da er im Fach der letztern nicht selbst Meister ist, also der Gefahr ausgesetzt war, teils durch Mangel eigener umfassender Sprachenkenntnis, teils durch Benutzung von sprachlich ebenfalls unzuverlässigen Quellen, im Einzelnen des ungeheuren Materials irre zu

gehen. Dieser Gefahr ist er in dem vorliegenden Werk aus dem Wege gegangen, indem er sich darauf beschränkt hat, die Geschichte der geographischen Namenkunde, also nicht unmittelbar die der Namengebung selbst, zu schreiben, zwar nicht ohne kritische Bemerkungen, aber zunächst objektiv referirend, ohne die Verantwortung für die von Andern begangenen Fehler auf sich zu nehmen. Lehrreich ist die Geschichte einer solchen Spezialwissenschaft von ihren ersten, unsicher tastenden Anfängen bis zu der Ausbildung, deren sie heute mit Hilfe des ganzen Apparates moderner Gelehrsamkeit teilhaft geworden ist. Sind die Ziele auch noch lange nicht erreicht, so ist doch die Aufgabe und die Methode, die zur Lösung derselben angewandt werden muss, klar erkannt; auch einige allgemeine Ergebnisse sind schon mit ziemlicher Sicherheit gewonnen.

Der Verfasser gibt in der Einleitung (S. 2—9) den Begriff der Wissenschaft von den Ortsnamen, wonach dieselbe wesentlich drei Stufen zu durchlaufen hat 1. vollständige Sammlung und richtige Schreibung (resp. Aussprache) der Ortsnamen; 2. Erklärung der einzelnen; 3. Theorie der Namengebung d. h. Ergründung der bei der Namengebung waltenden Gesetze, so weit aus sachlicher und sprachlicher Erklärung der einzelnen Namen sich vorherschende Motive und Kategorieen der Namengebung erkennen lassen. — Das erste Erfordernis ist natürlich philologisch richtige Feststellung und Erklärung der Namen als solcher, welche letztere durch den sachlichen Nachweis der geographischen Beschaffenheit der Orte und des geschichtlichen Hergangs der Entdeckung teils bewährt, teils aber auch geleitet werden muss. Auf S. 401—410 werden unter den Titeln „Systematik des Namenmaterials“ und „Ableitung der Gesetze“ die Hauptergebnisse und Grundzüge der neueren Ortsnamenforschung dargestellt.

Die Ortsnamen sind entweder Naturnamen oder Kulturnamen, die ersteren aus der Natur der Orte geschöpft,

schon von Naturvölkern, bei denen wol einzig diese Art von Namen vorkommt, die letzteren nur bei Kulturvölkern, als Ergänzung der auch ihnen geläufigen Naturnamen. Die letzteren scheinen geistig geringeren Wert zu haben, besitzen aber um so höheren, eigentlich geographischen, während die Kulturnamen, den Gegenständen nur äußerlich zufällig angeheftet, mehr durch ihre Beziehung auf die Interessen der Entdecker mittelbar interessiren. Namen der letzteren Art können sich auf materielle oder geistige Kultur beziehen, woraus sich weitere Unterabteilungen ergeben. Immer gilt der Satz (S. 409): „Die Toponomastik, als ein Ausfluss der geistigen Eigenart je eines Volkes oder einer Zeit, spiegelt sowol die Kulturstufe als die Kulturrichtung der verschiedenen Herde“; und zum Schluss wird (S. 410), unter ausdrücklicher Hinweisung auf die Volkspsychologie, ausgesprochen, dass in der erkannten Bedeutung der geographischen Namen Erdkunde und Kulturgeschichte einander die Hand reichen.

Die weitaus den größten Raum einnehmende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Ortsnamenforschung (S. 14—354) entzieht sich natürlich einer näheren Besprechung, wenigstens von Seiten eines Referenten, der selbst nicht geographischer Fachmann ist und höchstens den schweizerischen Anteil an der Gesamtleistung einigermaßen controlieren kann. Darf von der Bearbeitung dieses Teiles ein Urteil über das Ganze in Absicht auf Vollständigkeit und Gründlichkeit entnommen werden, so kann dasselbe nur günstig lauten. Der Verfasser unterscheidet zwei Hauptperioden. 1. Das Zeitalter der unmethodischen Versuche, von den Anfängen bis 1840. 2. Das Zeitalter der methodischen Arbeiten 1841—1885. Innerhalb des letzteren, obwol derselbe im Vergleich mit dem ersten sehr kurz erscheint, wird noch einmal ein Einschnitt gemacht, beim Jahr 1870, von wo an der Verfasser den Ausbau der in den vorhergehenden drei Decennien geschaffenen Grundlagen rechnet. Grundsätze der modernen Namenforschung

werden S. 203—207 aufgestellt. Der erste, dass es keinen Ortsnamen ohne Sinn gebe, hat wol schon früher gegolten; wenigstens hat der Verfasser Aussprüche ähnlichen Inhalts schon aus der älteren Zeit gesammelt und sogar ausdrücklich im Text hervorgehoben, in fast nur zu reichlicher Auswahl, da dieses Prinzip aller Ortsnamenforschung eigentlich sich von selbst versteht. Ein zweiter Satz: Die Ortsnamen enthalten selten Mythe, Poesie oder Scherz ist bemerkenswert, aber doch mehr negativ und mehr tatsächliches Ergebnis als leitendes Prinzip. Wertvoller sind die in die geschichtliche Darstellung eingeflochtenen Angaben und Urteile über den Inhalt der einzelnen Arbeiten, welche innerhalb der Perioden nach den verschiedenen Ländern, auf die sie sich beziehen, geordnet sind. Die Quellenangaben sind in Noten hinter jedem Abschnitt angebracht. Das Ganze macht den Eindruck umfassender Belesenheit und großen Fleißes. Wir wünschen dem Verfasser Glück, dass er noch in seinen Jahren rüstig genug war, ein solches Werk zu Stande zu bringen, das natürlich auf Vorarbeiten beruht, die ihn sein Leben lang beschäftigt haben.

Zürich, 1. Januar 1887.

Ludwig Tobler.

Daniel Sanders, Prof. Dr., Ergänzungs-Wörterbuch der deutschen Sprache. Eine Vervollständigung und Erweiterung aller bisher erschienenen deutsch-sprachlichen Wörterbücher einschließlich des Grimmschen. Mit Belegen von Luther bis auf die neueste Gegenwart. Berlin 1885. Abenheimsche Verlags-Buchhandlung (G. Joël). 691 S. gr. 4° in drei Spalten.

Zunächst darf ich mir wol gestatten, der Bewunderung Ausdruck zu geben, welche die Arbeitskraft des

Verfassers verdient, noch ohne den größern oder geringern Wert seiner lexikalischen Arbeiten zu berücksichtigen. Es sei nur an die Anmerkung auf S. 62 dieses Heftes erinnert. Näheres brauche ich nicht anzugeben; aber die Gerechtigkeit erfordert, dass die Anerkennung einmal ausgesprochen werde.

Anerkannt muss dann aber auch werden, dass des Verfassers Werke (von dem Wettbestreben mit dem großen Werke, das von den großen Brüdern Grimm begonnen ist und in ihrem Geiste fortgesetzt wird, glaube ich hier ganz absehen zu dürfen: die beiden Lexika schaden einander nicht, das ist das schönste Lob für beide) — dass des Verfassers Arbeiten, will ich sagen, in ganz besonderem Sinne und Maße national sind. Und hieran knüpfe sich sogleich folgende völkerpsychologische Bemerkung.

Es verdient immerhin Beachtung, dass die Deutschen später (man könnte ja sagen: um Jahrhunderte später) als die anderen Kulturvölker ein Lexikon ihrer Sprache geschaffen haben. Doch hängt dies mit der Entwicklung unserer National-Litteratur, namentlich ihrer späteren Blüte, eng zusammen. Darum ist es an sich weniger charakteristisch. Charakteristischer schon ist es, dass die Verfasser sämtlicher deutschen Wörterbücher nur Privatleute, ohne öffentlichen Auftrag und ohne vom Staat unterstützte Autorität waren: wie ja auch die Grimms bekanntlich sogar nur bei ganz äußerlicher Veranlassung sich zur Uebernahme eines solchen Werkes entschlossen. Wesentlichst bedeutsam aber scheint mir der Umstand, welcher auch die Ursache des eben Erwähnten sein wird, dass unser Volk kein Interesse an einem Wörterbuche der deutschen Sprache für Deutsche bewiesen hat und beweist. Ein solches Werk, denkt bei uns das Volk, ist für die Gelehrten, aber nicht für den Geschäftsmann und Handwerker; es ist sogar nach der Ansicht der Herren Studirten bloß für die Germanisten und für etwaige Liebhaber. Auch hier könnte uns eine Statistik helfen. Wie viel Abonnenten und Abnehmer mag

das Grimmsche Wörterbuch und das unseres Verfassers wol haben, und wieviel das Conversations-Lexikon von Brockhaus, Pierer und Meyer? und so mag sich wol der sehr enge und unbequeme Druck bei unserem Verfasser als praktische Notwendigkeit erweisen. — Jeder Engländer und jeder englische Nordamerikaner hat auf seinem Schreibtische ein englisches Wörterbuch; ja jede Dame hat es — der Orthographie wegen, schon deswegen. Dabei lernt man aber auch noch andere Bedürfnisse kennen, die ebenfalls befriedigt werden. In Deutschland sorgen unsere Schulen hinlänglich für die Orthographie, und wozu soll nun ein Wörterbuch?

Hieran knüpfe ich eine persönliche Erfahrung. So lange ich auf dem Gymnasium war, brauchte ich bei Anfertigung meiner Aufsätze niemals weder ein deutsches Wörterbuch noch eine deutsche Grammatik; selbst von der Existenz eines Werkes der ersteren Art hatte ich keine Ahnung, weder von Campe, noch Adelung, noch Heinsius; und Grammatik war ich überzeugt hinlänglich zu wissen. Als ich nach langer Studentenzeit zum ersten Male als Schriftsteller in deutscher Sprache auftreten wollte, kam es mir seltsam vor, dass meine Feder oft stockte, weil ich bald über die Construction eines Verbum, bald über die Bedeutung eines Wortes in Zweifel war. Warum war mir das früher nicht begegnet? auch bei den Briefen nicht, die ich als Student geschrieben hatte? Hatte ich denn etwa mein Deutsch verlernt?

In jener Zeit war meine Bekanntschaft mit der deutschen Litteratur gering, und ich hatte nicht bemerkt, dass irgend ein Schriftsteller andere Wörter in anderer Bedeutung habe, als ich dieselben anwenden würde, noch auch dass er dieselben anders construire und die Perioden anders bilde, als ich zu tun pflegte. Seit dem Frühjahr 1848 aber, seitdem wir Zeitungsleser geworden waren, stieß ich oft auf lexikalische und grammatische Abweichungen von dem was ich für einzig richtiges Deutsch hielt; und seit-

dem wuchs mein praktisches, vorzugsweise jedoch natürlich mein theoretisches Interesse an Wörterbuch und Grammatik unserer Muttersprache.

Was beweist nun diese Geringschätzung des heimischen Lexikons und sogar der heimischen Grammatik im deutschen Volk? Es ist schon schlimm genug, dass viele gelehrte und ungelehrte Schriftsteller stilistisch so wenig Formsinn haben — müssen sie auch ihrer Sprachform Gewalt antun? Wie viele äußere und innere Ursachen hierbei auch mitwirken mögen: die Hauptsache scheint mir die, dass der Deutsche seine Sprache so sehr als sein Eigentum fühlt, dass er schwer zu der Erkenntnis gelangt, dass sie dies doch nur in beschränktem Maße ist, dass er sich ihren bestimmt ausgesprochenen Gesetzen unterwerfen müsse. Dieses Gefühl der Intimität mit der Sprache hat kein Romane und kein Engländer: drum achtet er auf die Forderungen, die ihm von außen her durch Wörterbuch und Grammatik dargestellt werden; der Deutsche versteht die Zumutung nicht, beim Sprechen oder Schreiben erst ein Gesetzbuch nachschlagen zu sollen.

Darum ist die deutsche Sprache (ich kann diese Befürchtung nicht unterdrücken) in Gefahr, zu verwildern.

Das angezeigte Ergänzungs-Wörterbuch bringt seine Gaben teils aus der älteren Litteratur seit Luther, teils aber und ganz vorzugsweise aus der neuesten der letzten fünfundzwanzig Jahre. Der Verfasser sagt: „Wie viele neue Wörter und Ausdrücke sind seit jener Zeit (1860) mit dem Aufschwunge und den Fortschritten unseres Staats-, Verfassungs- und Rechtslebens, unseres Heer- und unseres Verkehrswesens, und auf den Gebieten der Erfindungen und Entdeckungen entstanden! Die sprachlichen Neuschöpfungen der letzten Jahrzehnte möglichst vollständig zu buchen, war eine meiner Hauptaufgaben und man begreift, dass — wie auch schon in meinem großen Wörterbuch — ich mich nicht auf die in unserer landläufigen Litteraturgeschichte fast ausschließlich genannten

Bücher beschränken durfte, sondern auch nicht minder Zeitschriften und Zeitungen berücksichtigen musste, um so mehr als auch unsere hervorragendsten Schriftsteller nicht verschmähen, ihre Arbeiten zuerst in dem Unterhaltungsteil derselben zu veröffentlichen."

Ob es möglich wäre, einem Lexikographen eine bestimmte Anweisung zu geben, was er aufnehmen soll, muss oder darf, und was nicht? Wenn von den 691 Seiten in Groß-Quart, mit drei Spalten in kleinstem und engstem Druck, auch nur der vierte Teil, ja nur 150 Seiten, wirklich gutes Neues brächten, was bei älteren Schriftstellern nicht vorkommt, seien es alte Wörter in neuen Bedeutungen, seien es neue Wörter und Wortformen — wer würde nicht staunen! Und käme man da nicht sogleich auf die Frage, ob es der Mühe wert, ob es Pflicht des Lexikographen war, alle „Stilblüten" zu verzeichnen und gewissermaßen zu verewigen? Soll, was der Morgen für den Tag hervorbringt, nicht des Abends in die Vergessenheit sinken? Wie vieles „Neue" steht hier vielleicht mit gerade so viel Recht als ein lapsus calami? Es ist handgreifliche Tatsache, dass „auch unsere hervorragendsten Schriftsteller nicht verschmähen, ihre Arbeit zuerst in dem Unterhaltungsteil" der Tageslitteratur zu veröffentlichen. Mir hat ein Schriftsteller, der es ebenfalls so macht, gesagt, es geschehe in der Absicht, durch das Feuilleton ein bequemeres Brouillon zu bekommen, an dem sich besser corrigiren lasse. Nun meine ich: sicher ist, dass sich die Herren im Feuilleton etwas gehen lassen; sehr ungewiss ist freilich auch, wieviel sie hinterher corrigiren mögen. Wie aber steht solchen Arbeiten der Lexikograph gegenüber?

Ein paar Beispiele auf gut Glück; denn Sammlungen zu diesem Zweck habe ich nicht angestellt. Ich gehöre überhaupt nicht zu den starken Lesern. Aber ich bin Redacteur und gestatte mir wol hin und wieder eine leichte Aenderung des Manuscripts. So fand ich einmal „Großzahl" für „Mehrzahl". Hätte ich dies stehen lassen, so

hätte der Verfasser nach seiner Gewohnheit, dies citiren müssen, hätte aber dann wol eben nur etwas notirt, was warscheinlich von localem Gebrauch ist; in seinem Werke hat er es nicht aufgeführt. — Ein andermal las ich „unleidiger Schmerz"; mochte das ein bloßes Versehen des Schreibers sein oder nicht: ich corrigirte „unleidlich". Ich hätte es ebenso gut stehen lassen können, wie die Grenzboten nach dem Verfasser „leidbar" im Sinne von erträglich haben stehen lassen; ich hätte es um so eher gedurft, als „unleidig" gerade so, in passivem Sinne, wie ich aus dem Verfasser ersehe, auch einmal bei Goethe vorkommt. — Der Verfasser citirt aus der Roman-Zeitung: „dann bin ich meines Amtes leidig". Mag dies altdeutsch sein: neudeutsch ist es nicht. Nun wäre es denkbar, dass jener Schriftsteller, durch irgend einen Umstand begünstigt, jenen Gebrauch allgemein machte, sodass es über kurz oder lang neudeutsch würde: sollte der Verfasser eines Wörterbuches der neuhochdeutschen Sprache nicht so lange warten müssen, bis jenes Wort in solcher Bedeutung allgemein geworden ist? — Wir sagen „der wievielte" oder „der wievielste", ersteres nach Analogie der Ordnungszahlen, letzteres nach Analogie von „der Hundertste, der Tausendste, die Meisten". Nun citirt der Verfasser aus Westermanns Monatsschrift „der wievielteste", allerdings mit dem Zusatz: „ungewöhnlich". Ich wünschte nicht, dass diese grundlos breite, unschöne Form gewöhnlich würde, und ich hätte sie als Redacteur corrigirt. Wozu sie verewigen? — Gut war es vom Verfasser, wenn er bei manchen Citaten hinzufügte: „nicht gut". Das kann warnen. Er hätte es nur öfter tun müssen. Vor der unsinnigen Phrase, die zwar einen Anklang an gutes Deutsch hat, und sich wol darum schon erschrecklich eingenistet hat: „auf dem Laufenden sein, bleiben, halten", wenn sie sich auch schon bei guten Schriftstellern findet, musste gewarnt werden. Dasselbe hätte bei der Phrase „den Umständen Rechnung tragen" geschehen müssen, welche der Verfasser im Wörterbuch ohne Belegstelle anführt.

Jede Wortfamilie sollte in einem Wörterbuche, ideal gedacht, ein psychologisch-historisches Kunstwerk bilden. Wenn der Kritiker eines Wörterbuches dies weiß und versteht, so wird sein Tadel verstummen, und er wird zufrieden sein dürfen, wenn er selbst, wie Jeder verpflichtet ist, etwas zur Ergänzung oder Besserung beitragen kann. Was ich im Vorstehenden angedeutet habe, wird der Verfasser in der Schrift, die er angekündigt hat, und der ich mit Begierde entgegen sehe, wol ausführlich besprechen: „Aus der Werkstatt eines Wörterbuchschreibers." So will ich zum Schluss nur einiges anführen, was ich vergeblich gesucht habe: „Der anfiechelnde, schwanzwedelnde Sinn des Hundes" (Ziegler, Nondum II, S. 55, 1860); von Fremdwörtern: Alfenide, Torpedo, Lowry, substantiiren.

Ich beantrage dem Herrn Daniel Sanders den Dank des Vaterlandes.

Steinthal.

Bemerkungen

zu dem vorstehenden Aufsatz des Herrn Dr. Achelis „Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie".

Als Redacteur einer Zeitschrift für Völkerpsychologie, d. h. der psychologischen Ethnologie, Prähistorie und Geschichte, und doch auch zugleich Verfasser einer speculativen Ethik, fühle ich mich veranlasst, über den ganz verschiedenen Charakter dieser beiden Disciplinen und ihre durch nichts gestörte Verträglichkeit mit einander einige Bemerkungen zu machen. Die Sache ist so wichtig, dass sie auch ohne jede besondere und persönliche Veranlassung nicht nur eine gründliche, sondern auch eine öfter widerholte, wenn auch nichts Neues bietende Besprechung verdient.

Dem was Herr Dr. Achelis über den Gesichtspunkt und die Methodik der Ethnologie sagt, kann ich völlig beistimmen; aber von all dem wird das Wesen der Ethik nicht berührt.

Ich muss an etwas erinnern, was vergessen scheint. In den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, gerade

damals als die Philosophie in Deutschland weite Kreise beherschte, kam durch Savigny die historische Juristen-Schule auf. Leider verfiel Savigny, ein Geist ersten Ranges, der Sophistik. Weil es im Wesen des Rechts liegt, sich historisch zu entwickeln, darum (mirabile dictu!) sollte es von damals ab starr stehen bleiben; wir sollten keinen Beruf mehr haben, Gesetze zu geben. Genau dieselbe Sophistik, wie die Hegelsche: weil alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig ist, darum dürfen wir weder mehr Vernünftiges verwirklichen, noch Wirkliches vernünftigen. Wir können bloß die alten Gesetze, das alte Vernünftige und Wirkliche anschauen. Das heißt also: das historische Recht leugnet, dass das Recht fernerhin eine Geschichte habe; und die Dialektik leugnet, dass der Begriff sich noch fernerhin dialektisch bewähre.

Ueber die traurige Sophistik der Historiker haben uns die Revolutionen und die Kriege hinweg gebracht; das Recht der historischen Entwicklung hat das berufslose historische Recht weggefegt; und die der Wirklichkeit immanente Dialektik hat der gegenwärtigen Vernunft Wirklichkeit geschaffen und damit die Sophistik beseitigt, welche uns zum Stillstehen verdammen wollte.

Unsere junge Ethnologie lasse sich dieses Schicksal zur Warnung dienen; sie hüte sich vor Fanatismus, d. h. vor Uebergriffen; sie hüte sich, vor lauter historischer Betrachtung die Geschichte des Geistes hemmen zu wollen.

Nichts schlimmer, als sich vom Andren, der vielleicht gar kein Gegner ist, erst ein falsches Bild machen, um ihn als Gegner ansehen zu können. Wo war in diesem Jahrhundert die Metaphysik der „Inbegriff der transscendenten Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (oben S. 22)?

Doch kommen wir zur speculativen Ethik. Sie soll zeigen, was wir heute als für uns sittlich ansehen, ja sogar, was wir in naher Zukunft als für uns sittlich ansehen werden. Dies zeigt sie so, dass sie nachweist, sowol welche allgemeine Bedeutung die Ideen zu allen Zeiten für die Menschen hatten, als auch welchen Sinn sie für uns heute haben, und wie derselbe noch zu erweitern und zu vertiefen ist. Wer wagt zu behaupten, es habe jemals in einem Volke Liebe und Recht gefehlt? Freilich aber hat die Liebe und das Recht sich oft in Formen offenbart, die uns fremdartig scheinen. Diese Formen wird die Völkerpsychologie zu erklären haben; die Mangel-

haftigkeit derselben kann sie nicht dartun. Das könnte nur eine ethische Kritik. Die Ethik aber muss zeigen, was jene Ideen uns bedeuten, und wie ihnen durch unser Leben genügt wird. Niemand behauptet, dass unser Recht, unsre Form des Wolwollens aus der allgemeinen menschlichen Natur folge; was aber unser Recht, unser Wolwollen ist, lehrt keine Geschichte, und meine Definition unsrer heutigen Ideen, meine Definition unsrer Ehe kann weder Bestätigung noch Widerlegung finden durch Ethnologie und Geschichte. Es hat zu allen Zeiten für den Menschen etwas gegeben, was er Sonne nannte, und auch wir haben die Sonne; aber das was unsre Astronomen von der Sonne lehren, ist sehr verschieden von der Sonne der Prähistorie und der Wilden, und doch folgt jenes wie dieses aus der allgemeinen menschlichen Natur.

Es gibt also (gegen S. 40) recht wol „positive, allgemeine, überall zu jeder Zeit anerkannte Moral-Ideen"; als „speculatives Abstractum" brauchen sie nicht vorzukommen, können sie nur in der Wissenschaft vorkommen. Der Satz aber (S. 49): „Die Moral ist somit ethnologisch betrachtet, wesentlich ein Product der socialen Entwicklung, nicht des subjectiven Gefühls und Wissens" enthält ungefähr eben so viele Missverständnisse oder Unklarheiten, wie Worte. Nur soviel: Ist etwa das subjective Gefühl und Wissen nicht auch gerade nur das Product der socialen Entwicklung? Und was ist denn das treibende Moment der socialen Entwicklung? Was hat die englische, die französische, die deutsche Revolution und Reformation gemacht? War es etwa die sociale Entwicklung? Was ist wol hier grammatisch-logisch Subject und was Object? Und wie verhält sich hier psychologisch Subjectivität zur Objectivität?

Mit allen solchen Sätzen geht der Ethnologe weit über sein Arbeitsgebiet hinaus, und darum sind sie voll Unklarheit. So gerät er denn auch auf „eine Welt des Unbewussten" (S. 40, 47) und meint (S. 41), wir würden „einen großen Teil unsres unbewussten Seelenlebens" aus unsrem „Weltbilde" ablesen können. Wenn man das könnte, hätte man es längst getan. Oder vielmehr man hat es getan — gerade so getan, wie es überhaupt möglich war. Man hat die Lehre von den Seelen-Vermögen daraus gezogen. Und so gerät der Ethnologe, der seine Grenze unvorsichtig überschreitet, auf mythische Methaphysik.

„Auf streng inductiver Basis“ lässt sich eine rationale oder pragmatische „Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesittung errichten“ (S. 49); aber diese ist nicht eine Theorie unsrer Moral, so wenig wie die Geschichte der Naturwissenschaften eine Metaphysik ist, deren Notwendigkeit unter den speciellen Disciplinen S. 21 f. anerkannt wird.

Kurz: alle Entwicklung vollzog sich in einer gewissen Gegenwart aus ihrer Vergangenheit und bereitete eine Zukunft vor. Diese Kraft der Entwicklung soll uns kein Jurist, kein Philosoph, und auch kein Ethnologe absprechen wollen. So hat auch die Ethik, als Wirklichkeit und als Wissenschaft, ihre Entwicklung — heute, wie ehemals und wie in aller Zukunft, dabei mag das Wissen dem Wirken bald folgen, bald vorangehen; und mag es durch den Blick auf die realen oder die idealen Mächte des Lebens weiter getrieben werden — das Wissen ist immer eine ideelle Macht.

Gern, wie gesagt, gebe ich dem was die Herren Happel und Achelis über Ethnologie als solche sagen, meine Zustimmung; nur folgende Warnung kann ich nicht unterdrücken. Die menschliche Entwicklung bewegt sich nicht bloß in einer Linie. Der Urmensch hat sich nicht bloß zum Griechen und Germanen entwickelt; und also braucht auch der Hellene, obwohl er nicht von Urbeginn Hellene war, nicht erst durch die Cultur der amerikanischen oder polynesischen Race gegangen zu sein. Vielmehr sagen wir, dass diese niemals hellenisch werden konnte. Was also hellenisch geworden ist, kann nicht früher diesen Formen angehört haben. So urteilt der Sprachforscher in Bezug auf Sprachen. Aus amerikanischer Grammatik konnte und kann niemals griechische Grammatik werden.

Hier ist noch folgendes wol zu beachten. Jede Cultur-Form ist ein einheitliches System oder ein Organismus. Daher darf eine Einzelheit niemals ohne Rücksicht auf die Einheit, deren Glied sie ist, beurteilt werden; und daraus folgt, dass man bei Vergleichung zweier ähnlicher Erscheinungen unter zwei Völkern mit größter Vorsicht die Gleichheit und die Ungleichheit sorgfältig prüfen müsse.

Diese Warnungen sollen nur zeigen, wie sehr mir die Ethnologie am Herzen liegt.

Steinthal.

Mythos, Sage, Märchen, Legende, Erzählung, Fabel.

Von Prof. Steinthal.

Erster Artikel.

Der hier folgende Aufsatz (d. h. der zweite Artikel) hätte vor zwanzig oder dreißig Jahren erscheinen sollen. Was tut es denn aber, wenn er erst heute erscheint? Er ist alt, veraltet, kann man sagen: nun, so betrachte man ihn rein in historischem Sinne als damals geschrieben, heute aufgefunden und zur Vervollständigung der Arbeiten jener Zeit dienend.

Zweck desselben ist nämlich, diejenige theoretische Grundanschauung darzulegen, auf welcher die mythologischen Arbeiten Grimms und Kuhns und ihrer Geistesgenossen ruhen; er hätte also ungefähr in jener Zeit ausgearbeitet werden müssen, als ich über Prometheus und Simson schrieb. Wenn er nun aber seinen Zweck erfüllt, so wird er sicherlich eine notwendige Ergänzung zu jenen ältern Forschungen darbieten, und er wird sich den Dank eines künftigen Historikers der Mythologie erwerben.

Das klingt recht entsagungsvoll, wie die Worte eines Schriftstellers aus dem Grabe. Ob es menschenmöglich ist, in diesem Tone zu verharren, weiß ich nicht; aber ich bekenne, dass ich es nicht vermag. Ueber kurz oder lang hätte ich sicherlich auch einmal das hier vorliegende Thema in aller Ruhe bearbeitet; jetzt aber, nachdem in der Sagen-Forschung eine Richtung zur Herschaft gelangt ist, welche sich mit rücksichtsloser Heftigkeit gegen die ältere wendet, muss ich mich zuerst (in diesem ersten Artikel), da ich

bei der alten Weise beharre, polemisch gegen die jüngere Ansicht wenden.

Wer kämpft ist entweder lebendig oder ein Gespenst; ob ich dieses oder jenes bin, überlasse ich dem Urteile der Berechtigten.

Aber nun kommt etwas, worüber ich aufrichtig traure. Ich wende mich gegen Hingeschiedene. Das hätte ich nicht getan, wenn ich nicht auch für die Ehre Hingeschiedener stritte. Dass ich Verunglimpfungen meines verstorbenen Freundes Kuhn nicht gleichgültig hinnehmen kann, versteht sich. Solche finden sich in „W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, aus seinem Nachlasse“, 1884. Ich werde dieselben hier nicht citiren; aber ich muss ganz kurz, doch entschieden dagegen protestiren, dass man von Kuhn so spreche, wie dort S. 273 geschehen ist. — Mannhardt indessen ist tot; Müllenhoff, der die Herausgabe des Nachlasses desselben übernommen hatte und sie mit einer Einleitung über die Methode der Mythen-Forschung versehen wollte, ist mitten in dieser Arbeit gestorben; Scherer, der in mehrfacher Hinsicht Müllenhoffs Erbschaft antreten sollte, hat Mannhardts Nachlass wirklich herausgegeben und die unvollendete Einleitung etwas ergänzt, und ist bekanntlich im vorigen Jahre ebenfalls dem Leben im eigentlichen Mannes-Alter entrissen. Das ist traurig. Ich stand mit allen drei Männern in persönlichem Verkehr. Und endlich muss ich noch einen vierten Toten nennen, Benfey, der durch seinen „Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen,“ 2 Bde. 1859, namentlich durch den ganzen ersten Band 611 und XXVIII S. 8⁰ den eigentlichen Anstoß und die Grundlage für die neue Richtung hergab.

Es tut mir leid, sagen zu müssen, dass ich manches von dem in dem obigen Buche von Müllenhof Gesagte, nicht bloß für unrichtig, sondern auch für unwahr halte. Müllenhoff hat sich zu Kuhn und Grimm in einen leidenschaftlichen Gegensatz versetzt, der gar keine tatsächliche Be-

gründung hatte. Dass er vielfach andrer Ansicht gewesen ist, begründet doch noch kein andres Princip der Forschung. Nein, Müllenhoff wollte etwas persönlich für sich sein, Gründer einer Schule, etwas ganz andres als Grimm und Kuhn und selbst Lachmann, und darum musste er die erstern beiden in eine gewisse Entfernung von sich rücken, eine Kluft zwischen sich und ihnen bilden, und wär's auch nur durch — Phrase. Er behauptete, die „streng historische Auffassung des Gegenstandes und der Aufgabe der Wissenschaft“ zu besitzen, welche der Grimm-Kuhnschen „entgegengesetzt und mit ihr kaum vereinbar“ gewesen sein soll (S. X). Ja er wagt es von Jacob Grimm zu bemerken, derselbe „hätte anhaltender bei seinem Bruder und bei Lachmann in die Schule gehen müssen“ (S. VIII). Hinter all dem wird wol auch Haupt wirksam gewesen sein.

Und nun der gute Mannhardt, der in seiner Unschuld(?) diesen galligen Erguss hervorgerufen hat. Er begann jedes Werk mit großem Selbstvertrauen, das er nach Vollendung dieses Werkes wider völlig verlor, um es sogleich widerzugewinnen und damit an eine neue Aufgabe zu gehen. Jede Arbeit, die er gemacht hatte, schien ihm, wenn sie vollendet war, verunglückt; aber, da er seinen Fehler erkannt zu haben glaubte, so wollte er nun die neue Arbeit, die er vorhabe, besser machen; und sie werde zeigen, meinte er, was er vermöge, und wie man es machen müsse. Es fehlte ihm an echter Selbstkritik und klarer Erkenntnis, aber nicht an einer gewissen naiven Eitelkeit, die sich nie befriedigt und immer hofft. Dazu kam, dass ihm sogleich an seiner ersten großen Arbeit gezeigt ward, dass die Früchte der altindischen Hymnen nicht so leicht zu brechen seien, wie er gemeint hatte, und so mochte er gern hören und es gläubig aufnehmen, dass dieselben sauer sind. Und wer hatte ihm das gesagt? Benfey und Müllenhof. Mit diesen, namentlich mit ersterem haben wir uns also zuerst aus einander zu setzen.

Gegen die vergleichende Mythologie auf Grundlage der Veden, wie Adalbert Kuhn und Max Müller dieselbe begründet und entwickelt hatten, wandte sich Benfey mündlich seinen Schülern gegenüber. Einer der letztern, E. Wilken, gleichviel ob mit oder ohne Anstiften seines Lehrers, trat in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1872 Jan. S. 85 mit der ganzen Schüler-Suffisance gegen die genannten beiden Männer auf. So war das Benfeysche Internum an die Oeffentlichkeit getreten. So sah Müllenhoff selbst die Sache an: hinter Wilken steckt Benfey. Auf diese Kritik müssen wir vor allem eingehen; denn auf sie berief und beruft man sich, um das mitleidige Lächeln über den überwundenen Standpunkt der vergleichenden Mythologie kurz zu rechtfertigen: Wilken habe Max Müller (und auch Kuhn) von seinem Piedestal herabgestürzt. — M. Müller hat bekanntlich die Liebe Apollons zur Daphne den Veden gemäß als indogermanischen Natur-Mythos gefasst und erklärt. Dem gegenüber erhebt Wilken den Vorwurf, dieser Mythos sei „nicht auf historischem Wege auf seine ursprüngliche Form reducirt." Dies ist genau dieselbe Manier, welche heute noch unter den Philologen grassirt, und nach welcher man sagen könnte, ὁ προστάτης dürfe nicht auf die urindogermanische Wurzel *sta* zurückgeführt werden, sondern u. s. w. Jeder comparative Mythologe war überzeugt, dass der urindogermanische Mythos in Hellas hellenisirt, wie anderwärts latinisirt oder indisirt u. s. w. sei, und hat es für Pflicht gehalten, wenn ein Mythos localisirt war, die locale Form womöglich aus localen Umständen zu erklären. Wenn es also M. Müller noch nicht gewusst haben sollte, dass „in nächster Nähe des heiligen Dreifußes zu Delphi Lorbeerstauden aus dem Boden gewachsen waren", so wird er gewiss für diese Belehrung durch Wilken dankbar gewesen sein; denn nun war (vielleicht) die bestimmte Färbung des Mythos in Delphi erklärlich. Dass aber gerade nur aus diesem Umstande die Liebschaft ursprünglich zu erklären sei, ist eine leere

Behauptung, die darum nicht voller wird, wenn daran erinnert wird, dass Apollo als *Νόμιος* auch sonst viele Liebschaften hatte. — Und gerade eben so kenntnislos ist der Einwand, dass Daphne „nur als Nymphe gedacht worden sei, während die Morgenröte dem Hellenen für ein höher göttliches Wesen galt“. Inwiefern diese Tatsache richtig ist, habe ich hier nicht zu untersuchen; inwiefern dieselbe aber bei der Vergleichung in Betracht kommen muss, wird M. Müller wissen.

Es scheint mir hier nicht am Platze, die Schwierigkeiten zu erörtern, welche betreffs der Verbindung des Lorbeers mit Apollon bestehen; ich wollte nur die Autorität der Wilkenschen Kritik darlegen, und diese wird wol mit handgreiflicher Klarheit aus folgender Bemerkung hervorspringen, welche gegen Kuhn gerichtet ist (das. S. 90): „Was fördert uns die lautliche Identität des griechischen *Hermeias* mit dem indischen *Sārameyas*, wenn wir in jenem Sohne des Zeus und der Maja jetzt nur durch die gesuchtesten Deutungen (?) noch eine Aehnlichkeit mit dem Sohne der Hündin *Saramā* finden können? Auch die wol unzweifelhafte Identität von ind. *Dyaus*, *Ζεύς*, altnord. *Tŷr* frommt nicht allzuviel, da sich der Charakter dieser Gottheiten bekanntlich sehr verschieden gestaltet hat.“ — Nicht wahr, nun sind wir fertig mit Herrn Wilken, mit der Weisheit des Benfeyschen Auditoriums und eigentlich auch schon mit der Weisheit derer, welchen jenes als umstürzende Autorität galt. Und dennoch kann ich folgenden Gedanken nicht unterdrücken: Was würde wol ein comparativer Anatom sagen, wenn ihm jemand mit der Bemerkung entgegenträte: „was fördert uns die unzweifelhafte Identität“ eines Organs der höheren Tiere mit einem Organ niederer Tiere, „da sich der Charakter (die anatomische Form und die phsyiologische Function) jenes Organs bekanntlich sehr verschieden gestaltet hat?“ Den verachtungsvollen Blick, mit dem er dem Frager antworten würde — ich kann nicht sagen, dass ich den zu sehen wünschte.

Doch wenden wir uns an den Meister Benfey. Von seinen Verdiensten, die er sich in jüngern Jahren um die griechische Etymologie erworben hat, von denen, die er sich in späterer Zeit um die Veden-Forschung und die Sanskrit-Grammatik erworben hat, kann hier nicht die Rede sein; und nicht nur diese sollen ihm unverkürzt bleiben, sondern auch das Verdienst, das seine Einleitung in das Pantschatantra mit ihren vielen Vergleichungen von Fabeln und Erzählungen in sich schließt, soll ebenfalls nicht geleugnet werden. Nur das muss ich bestreiten, erstlich: dass er die Vergleichung mehr als in literarhistorischer Aeußerlichkeit betrieben habe, und zweitens dass er eine neue „richtigere“ Ansicht von dem Wesen des Volksgeistes und seiner Schöpferkraft (oder vielmehr, um nach Benfey zu reden: seiner Schöpfer-Ohnmacht) begründet habe. Ich würde Bedenken tragen, öffentlich zu äußern, dass Benfey ein großer Gelehrter, aber kein Baumeister, sondern ein Handwerker war, wenn ich nicht überzeugt wäre, dass er dieses Urteil hohnlächelnd und mit innrer Genugtuung acceptirt hätte. Er hat Jacob Grimms schwer zu verstehende Ansicht vom Volksgeist nicht verstanden, er hatte keine Ahnung vom Volksgeiste und war ein bloßer Schriftgelehrter.

Deswegen ist er auch zu der falschen Induction gelangt, dass, weil viele Dichtungsstoffe der Völker Europas aus Indien stammen, diese Völker überhaupt keine eigne Productionskraft hatten, sondern alle ihre Fabeln, Sagen, Märchen, Erzählungen dem Buddhismus verdanken. Damit ist er den Grimm und Kuhn entgegengetreten, welche den Satz aufgestellt hatten, dass jene Stoffe aus dem Mythos stammen, dass die Sagen und Märchen der Völker verwandelte Mythen seien. Nun kann ja recht wol ein Volk das Märchen eines andren Volkes entlehnen, und gelegentlich wird sich dies auch nachweisen lassen; aber dann ist das Märchen doch immer aus einem Mythos entstanden, nicht aus dem Mythos des entlehnenden Volkes, aber doch

aus dem Mythos des Volkes, dem das Märchen ursprünglich angehörte. Mag nun diese Entlehnung viel häufiger vorgekommen sein, als Grimm und Kuhn gemeint hatten: immerhin hatten sie recht, dass das Märchen ein umgewandelter Mythos sei; und wenn die beiden betreffenden Völker stammverwandt waren, so war es zuweilen wol schwer, zu entscheiden, ob eins vom andren entlehnt habe, und welches, oder ob jedes die Umwandlung für sich vollzogen habe, da jede den im wesentlichen gleichen Mythos besaß. Die Zurückführung des Märchens auf den Mythos ist auch niemals leicht und oft unmöglich, und oft mögen Kuhn und Grimm geirrt haben. Für Benfey aber existirt der Mythos überhaupt nicht, und alle deutschen Märchen sind indische, und woher die indischen? — das weiß er nicht; und es ist doch wahr, dass der Mensch nicht alles wissen kann. Hierauf kommen wir noch zurück.

Ich muss Benfeys Verdienst darauf beschränken, nachgewiesen zu haben, dass der größte Teil der Unterhaltungs-Literatur der höheren Stände des späteren Mittelalters in Europa, seit dem Verfall der Dichtung in Süd- und Nord-Frankreich und in Deutschland, aus Indien stamme, und zwar aus dem Buddhismus, und meist den Weg über die arabische Welt genommen habe. Mehr kann ich nicht zugestehen. Oder stammen etwa die Nibelungen, stammt die Gudrun aus dem Buddhismus? oder der Roland? oder der *Girartz de Rossilho?* oder sind das nicht Erzeugnisse des Volksgeistes? Es ist eben traurig, so fragen zu müssen. Ferner: sind die Fabeln des tiefsinnigen Wolfram von Eschenbach, des graciösen Hartmann von der Aue, des leichtfertigen Gottfried von Straßburg der buddhistischen Literatur entlehnt? Ich denke, wir stehen hier auf klarem Boden. Das klassische Mittelalter also, welches noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts endet, kennt die buddhistische Cholera noch nicht. Doch soll nicht geleugnet werden, dass schon seit dem 9. Jahrhundert ein lebhafter Verkehr zwischen dem Westen und dem Osten bestand, und dass

seitdem schon manche Erzählungs-Stoffe durch Kaufleute und Pilger vom Osten in den Westen übertragen sein mögen. So lange unser Mittelalter gesund und kräftig war, widerstand seine literarische Constitution der östlichen Krankheit; als es aber kraftlos geworden war, griff die Ansteckung um sich. Dies ins einzelne zu verfolgen, ist verdienstvoll, und darum müssen wir Benfey dankbar sein, wie viel er auch geirrt haben mag durch grundlose Verallgemeinerung.

Ansteckung setzt immer eine analoge Constitution und eine gewisse Disposition voraus. Eine gewisse, wenn auch nur ganz äußerliche Verwandtschaft bestand ja allerdings zwischen Buddhismus und Christentum, und dieser Umstand erzeugte z. B. den Barlaam und Josaphat. Indessen, wenn dieses Gedicht nicht ganz vereinzelt dastehen sollte, so dürften ähnliche doch nur in sehr geringer Anzahl nachweisbar sein. Nein, nicht die Religion förderte die Aufnahme buddhistischer Stoffe, sondern Gleichheit der ethisch-socialen Verhältnisse, der Gesinnung und Lebensanschauung.

Das Pantschatantra ist ein buddhistischer Fürstenspiegel, es lehrt die Regierungskunst; und das war die buddhistische Moral oder vielmehr (um dieses Wort nicht zu entweihen) Lebensklugheit — gelehrt in allerlei Fabeln und Erzählungen — nicht nur die trivialste, sondern eben auch die niedrigste, echt banausische Klugheitslehre. Das passte für ein entartetes Volk, wie es in Indien und in Europa zu jener Zeit bestand. Charakteristisch für beide ist der Ehebruch. Der geprellte Gatte war ein Stoff der Belustigung für Boccaz wie für den Inder, genau in dem Sinne, wie der geprellte Geizhals. Dieser wie jener will seinen Schatz, der jedem andren so gut wie ihm gehört, für sich behalten — wie lächerlich sind sie, und wie muss es erfreuen, die Gattin und das Geld erlöst und frei (circuliren) zu sehen.

Wie miserabel musste die Gesellschaft sein, welcher solche Moral eine geeignete Unterhaltung gewährte! welche sich dergleichen aus der Ferne holte!

Aber auch die ästhetische Form dieser Fabeln steht auf dem niedrigsten Standpunkte. Die Tiere handlen und reden hier wie Menschen, aber nicht nach ihrer tierischen Individualität, nicht nach ihrem Gattungs-Charakter. Und dies würde wol ausnahmslos gelten, wenn nicht in der alexandrinischen Zeit, wie Benfey zugesteht, äsopische Fabeln nach Indien gedrungen wären.[1]

Sollte es nun nicht abschreckend sein, wenn behauptet wird: die Deutschen, wie alle germanischen Völker und wie die Romanen allzumal, diese Völker der höchsten Cultur, waren unfähig, Erzählungsstoffe aus sich zu erfinden; sondern alles was sie derartiges haben, stammt aus dem großen buddhistischen Kochtopf — ausgenommen die Griechen, die ihren Aesop hatten, und ausgenommen — alle culturlose Völker der amerikanischen, der polynesischen und der Neger-Raçe, welche ihre eignen, freilich recht wunderlichen Geschichten haben. Und das will uns Benfey einreden! das soll eine „richtigere Ansicht" vom Volksgeist geben! Es ist kaum glaublich; und doch hat man es geglaubt und als neu entdeckte Wahrheit den Ansichten der Kuhn und der Grimm entgegengestellt. Ja, in den Wissenschaften vom Geiste kann man heute noch vieles finden, was in den Naturwissenschaften undenkbar wäre.

[1] Bekanntlich ist der Buddhismus die großartigste, d. h. verbreitetste Bettelsuppe, welche die Weltgeschichte kennt. Dass auch China (denn von Tibet und der Mongolei, von Hinterindien und Java ist es ja nicht wunderbar) viel von solcher Nahrung gespeist wird, beweist nur die Unfähigkeit des Bettelvolkes, so aristokratische Nahrung, wie Confucische Lehre, zu verdauen und zu schmecken, und allerdings auch den Mangel dieser Lehre, welche das Gemüt so wenig ergreift, für dessen Bedürfnisse zu wenig sorgt. — Der berühmte verstorbene Sinologe Stanislas Julien, persönlich befreundet mit Benfey, hat auf dessen Veranlassung buddhistische Erzählungen, die von Indien nach China gekommen waren, übersetzt. Er sagte, er habe von dem Vorhandensein dieser Erzählungen längst gewusst; aber er habe nicht gewusst, dass man sich in Deutschland für diese bétises so interessire.

Nun aber wird der Leser, der an Gründlichkeit gewöhnt ist, fragen: Alles aus dem Buddhismus — schön, es sei! und woher stammen denn die buddhistischen Fabeln, Märchen und Erzählungen? Darauf antwortete Benfey (S. 24): „Unsere Hülfsmittel für die Erkenntnis der Quellen dieser Fabeln, Märchen und Erzählungen sind noch spärlich und größtenteils secundär.“ Die Quellen „sind nur in geringerm Grade in der indischen Heldensage zu suchen, in viel höherm Grade dagegen in den religiösen, vor allen in den buddhistischen Schriften.“ Hier haben wir den Schriftgelehrten comme il faut vor uns: er kennt nur Geschriebenes. Schreibt denn das Volk, der Volksgeist? offenbar nicht! Also ist er keine Quelle; eine Quelle kann nur eine Schrift eines Schriftstellers sein. Epen? o ja, wenn sie aufgeschrieben sind; aber unaufgeschriebene? oder gar Mythen? Dergleichen gibt es für den Schriftgelehrten nicht.

Wer wird leugnen, dass manches Gedicht, obwol es uns echtes Volks-Erzeugnis zu sein scheint, indem es eben den Charakter der Volksdichtung in vollstem Maße an sich trägt, dennoch Schöpfung eines individuellen Kunstdichters ist. Sich in solchem Falle getäuscht zu haben, ist für die Urteilsfähigkeit des Literar-Historikers ehrenvoller, als die exacte Kenntnis der Tatsache. Manches dringt auch ins Volk, was gar nicht volksgemäß ist, und zwar gerade darum, weil es das nicht ist; denn das Volk blickt nach oben, es sehnt sich nach dem Vornehmen. In der Literatur spielt die Mode mit, und diese kommt von oben herab. Die Volkspoesie mag auch in ihrer bessern und besten Zeit gelegentlich und vereinzelt derb sein, unzart, das Gemeine nicht scheuend und dann auch im Ausdruck nicht fein; aber allemal ist sie ehrlich und auch sittlich; nimmt sie aus andren Kreisen etwas auf, so muss es ihr passen. Sinkt sie aber, so nimmt sie auch unpassendes auf, und wird endlich roh; ja, ohne fremdes aufzunehmen, kann sie verrohen, indem sie ihr Eigentum aus der ursprünglichen Höhe herabzieht. So ist es dem ehstnischen Epos ergangen.

So mag also auch das Volk in West-Europa so manche Erzählung, auch unsittliche, aufgenommen haben. Darum aber, dass das Volk aufnimmt, kann man doch nicht behaupten, dass es nur von den Brosamen der mit ausländischen Gerichten besetzten Tafel der Vornehmen lebe, und kein eigen gebackenes Brot habe. Man kann in solcher Aufnahme vielleicht den Verfall der Volksdichtung sehen, aber keineswegs mit Benfey (S. 207) „eine der Arten, wie Volksmärchen entstehen". Uebrigens scheint doch Benfey selbst hier einzuräumen, dass es auch noch andre Arten gibt wie sich Volks-Erzählungen bilden.

An diese andern Arten aber hat Benfey nicht denken mögen. Wenn er Quellen sucht, so sucht er eigentlich breite und weite Ströme, aus denen geschöpft, abgeleitet wird. Wir verstehen unter Quelle etwas andres, sogar etwas unterirdisches, sehr verstecktes. Wenn dagegen Benfey eine Entdeckung von Quellen hofft, so meint er, jemand werde in das Land kommen, das von den gesuchten Strömen durchschnitten wird; aber er spottet der Zumutung, dass man in die Tiefe bohren müsse — eine Tiefe, in der nicht geschrieben wird.

Ich leugne also nicht, dass erwiesenermaßen viel buddhistisches nach Europa gewandert ist, ja dass solches nicht bloß über die Mongolei und Arabien im Mittelalter gekommen ist, sondern auch schon vor Christi Zeiten über Vorder-Asien und Aegypten einiges selbst in die Evangelien gedrungen ist. So ist nicht bloß die Samaritanerin am Brunnen eine echte Inderin, sondern selbst in der Bergpredigt findet sich (Matth. V, 28. 29) Buddhistisches, wie Gaidoz nachgewiesen hat (in seiner Zeitschrift Mélusine, Januar 1887, S. 301). Und man müsste von dem Verkehr der Völker jener Zeiten eine sehr mangelhafte Vorstellung haben, wenn man sich über die Möglichkeit solcher Uebertragungen verwundern wollte. Wogegen ich streite, das ist nur der wunderliche Schluss, dass, weil vieles importirt ist, Europa steril und unproductiv gewesen sein müsse;

das ist ferner die Verstopfung der eigentlichen Quelle für alle jene Volksdichtungen; und das sind endlich banale Phrasen, wie folgende (Benfey S. XXVII): „dass die Einführung dieser heitern Conceptionen mitten in und gegen die ascetische Richtung des Mittelalters keineswegs von geringer Bedeutung war, dass ihre, wenn auch bisweilen etwas lascive, Sinnlichkeit nicht wenig dazu beitrug, die Poesie auf ihren richtigen Weg, zur Natur, zurückzuführen.“ Dergleichen ist historisch wie ästhetisch in gleich hohem Maße falsch.

Nun einige Einzelheiten zur Erläuterung.

Von Jacob Grimm mag man zugestehen, dass in ihm die productive, gestaltende Kraft die kritische weit überwogen habe. Immerhin, meine ich, übertraf doch seine Kritik um ein Bedeutendes die seiner jetzigen Gegner. — Mit welch andrem Blick Jacob Grimm die Daten ansah, als Benfey, mag folgendes Beispiel zeigen. Dieser bespricht (Pantschatantra I, S. 80 ff.) folgende „Parabel über das leichtsinnige Treiben der Menschen“ aus Kalilah und Dimnah (nach Knatchbull): „Das Menschengeschlecht wird mit einem Manne verglichen, der vor einem Elefanten flieht und in einen Brunnen stürzt; er hält sich an zwei Zweigen, die über den Rand ragen, seine Füße ruhen auf vier Schlangenköpfen, die aus Höhlen hervorschauen; auf dem Grunde der Grube sieht er einen Drachen mit geöffnetem Rachen, um ihn zu verschlingen; sein Auge emporhebend, erblickt er an den beiden Zweigen, die ihn halten, zwei Mäuse, eine weiße und eine schwarze, die sie zernagen; in demselben Augenblick aber wird seine Aufmerksamkeit auf einen Bienenkorb gelenkt; eifrig strebt er nach dem Honig und vergisst darüber alle Gefahren, die ihn bedrohen.“ Benfey bemerkt zunächst, dass diese Parabel „einen ganz buddhistischen Charakter trage“. Das dürfte sein; aber ist sie so ausschließlich buddhistisch, dass nicht auch ein Brahmane und ein Moslem sie hätte erfinden können? Davon ist Benfey so fest überzeugt, dass er in dem Beweise,

dass die Parabel indischen Ursprungs ist, sogleich den Beweis sieht, dass sie dem Buddhismus angehöre. Also dem Brahmanismus könnte sie nicht entsprossen sein? Wir kennen nämlich auch eine indische Fassung der Parabel, welche so lautet:

„Ein Reisender hat sich in einem Walde verirrt; es wird Nacht; um sich vor wilden Tieren zu sichern, steigt er auf einen Baum und schläft da ein; als er am Morgen aufwacht, erblickt er unter sich am Fuße des Baumes einen Tiger, der auf ihn lauert; vor Schrecken starr, hat er sich kaum erholt und bemerkt, dass er sich auf einen andren Baum retten kann, als er über sich eine schlafende Schlange erblickt, die das geringste Geräusch wecken würde. Er weiß nun nicht, wohin? und sinkt vor Angst fast vom Baume herab, als er bemerkt, dass von den höchsten Zweigen des Baumes Honig herabtropft. Da vergisst er sogleich seine gefährliche Lage, streckt seinen Kopf hervor und lässt den Honig in seinen Mund tropfen; den er mit größter Lust verschlingt.“ Aus literar-historischen Gründen schließt er sowol, dass diese indische Darstellung eine ältere Form bietet, als die arabische, als auch dass der Zug der ersteren, dass der Honig aus den Zweigen herabtropft, der älteren Form angehört. Denn eine andre Beweisführung als die literar-historische kennt Benfey nicht; eine sachliche galt ihm wol nur als Einbildung speculativer Phantasie.

Indessen will er doch der letzteren auch ein Zugeständnis machen und fügt schließlich hinzu: „Zugleich darf ich nicht unerwähnt lassen, dass gerade dieser Zug an den wunderbaren Baum Ilpa erinnert, von dessen Zweigen Honig oder Soma tröpfelt. Auch dadurch wird der indische Ursprung dieser Parabel sehr wahrscheinlich“ — aber auch gerade Buddhistischer Ursprung?

Und endlich, nach andern literarischen Notizen, folgt die Bemerkung: „Grimm (D. M. I² 758) vergleicht diese Parabel mit der altnordischen Sage vom Weltbaume, ohne jedoch die geringe Aehnlichkeit zu verkennen, welche

noch mehr zusammenschwindet, wenn die indische Darstellung die ältere Form treuer widergibt." Sehen wir uns nun Grimm näher an.

Von der nordischen Weltesche redend, bemerkt er: „Eine andre noch seltsamere Einstimmung führt uns zu morgenländischen Ueberlieferungen. Im arabischen Calila und Dimna u. s. w. . . . Eine so ansprechende Ueberlieferung konnte unbedenklich sehr früh im Mittelalter auch nach Scandinavien gelangen, falls nur die Aehnlichkeit selbst größer wäre, um den Schluss auf unmittelbaren Zusammenhang beider Mythen zu rechtfertigen." Also hatte für Grimm, wie man hier deutlich sieht, die Offenbarung Benfeys nichts Neues, noch auch etwas Abstoßendes. Benfey meint nun weiter, die Aehnlichkeit werde noch geringer, wenn man die indische Darstellung der Parabel vergleiche. Wieso dies? scheint mir schwer einzusehen. Denn sowol, dass in der nordischen Form ein Baum erscheint, als auch dass der Honig von den Zweigen herabtropft, passt wahrlich auf den indischen Ilpa nicht in höherem Maße als auf den nordischen Yggdrasil.

Ich kann aber auch nicht zugestehen, dass die indische Darstellung primitiver sei, als die arabische; denn im wesentlichen stimmt sie noch weniger zum Baume Ilpa als letztere. Sie bringt zwei Tiere hinein, die mit dem Baume selbst nichts zu tun haben, sondern nur dem auf letzterm ruhenden Reisenden gefährlich sind. Also nur der eine Zug des herabtropfenden Honigs beweist Zusammenhang mit dem Mythos von Ilpa. Und ist dieser Zug wirklich um so viel besser, als der des Bienenkorbes? um so viel besser dass man sagen müsste, die indische Darstellung sei ursprünglicher? Man bedenke doch, worauf es ankam. Im Mythos ist der Lebensbaum Ilpa selbst von Tieren gefährdet. In der arabischen Parabel ist genau so der Anhalt des Menschen, die Zweige oder der Strauch, deren Wurzel ein Nagetier zernagt, dem Verderben preisgegeben. Alles andere in der Erzählung ist Beigabe, die

dadurch nötig war, dass die Gefährdung des Menschenlebens dargestellt werden musste. Von einem Baume zu fallen wäre nicht schlimm, wenn da nicht noch andere Umstände in Betracht kämen. Der Araber hat letztere sehr gehäuft. Der Brunnen an sich ist schon bedenklicher als der Baum; der Elefant treibt ihn in denselben, und dort lauert noch ein Drache, und dann sind noch vier Schlangenköpfe da. Die indische Fassung soll nach Benfey „einfacher" sein. Sie hat allerdings nur zwei Tiere, den treibenden Tiger und die abschreckende Schlange; aber, meine ich, das fehlende Nagetier raubt der Parabel den innersten Kern und zugleich das Band mit dem Mythos, auf welchen der Araber durch die Mäuse und die Schlangenhäupter hinweist.

So ist entschieden die arabische Fassung, gegen die indische, die ursprünglichere. Doch berührt diese Frage die Behauptung Grimms ganz und gar nicht; denn nicht auf den von ihm für möglich gehaltenen unmittelbaren Zusammenhang einer orientalischen Fabel mit dem nordischen Weltbaum durch historische Wanderung der Fabel aus dem Orient nach Scandinavien legt er Gewicht; sondern seine Meinung spricht er erst in dem folgenden Satze aus, den Benfey nicht mitgeteilt hat, vermutlich weil er dessen Bedeutung nicht erkannt hatte: „Mir scheint gerade die ferne Berührung beider das wichtige, eine nahe hat keineswegs stattgefunden. Die altnordische Fabel ist viel bedeutsamer und gründlicher, die morgenländische aus einem uns verlorenen Ganzen losgerissen, wahrscheinlich entstellt. Sogar die Hauptidee des Weltbaums mangelt ihr beinahe, nur das Zutreffen einzelner Nebenumstände überrascht, des triefenden Honigs, des Wurzelnagers und der vier Tiere." Das heißt: der Weltbaum steht in naher Berührung (nicht mit jener Parabel, sondern) mit dem Ganzen, aus welchem letztere losgerissen ist, nämlich mit dem indischen und persischen Weltbaum. Weil Grimm von diesem noch nichts wissen konnte, drückte er sich so aus wie er getan hat.

Nun seien mir noch einige Betrachtungen hierzu gestattet. Konnte die Fabel in Indien entstehen? Der Weltbaum ist zwar in der vorliegenden arabischen Form durch einen Brunnen ersetzt; aber auch in der indischen Fassung hat der göttliche Baum seine ursprüngliche Bedeutung verloren und ist ein gemeines Naturding, nichts anderes als der Brunnen — ein bloßes Local, wo der Vorgang spielt und wohin der Honig nur äußerlich gebracht ist. Sollte in Indien die Bedeutung des Ilpa so völlig vergessen gewesen sein? unter den Brahmanen wäre dies kaum glaublich, unter den Buddhisten nicht eben wahrscheinlich.

Und weiter: wenn einmal vergessen war, dass es sich um den Lebensbaum handelt, so konnte und musste man freilich auch vergessen haben, dass der von seinen Aesten herabfallende Tropfe das Lebensnass ist, und konnte darin nur das Symbol der Sinnen-Lust sehen. Doch setzt dies nicht bloß ein Vergessen, sondern eine neue positive Symbolisirung voraus. Darum sagt Grimm: „aus einem Ganzen losgerissen und entstellt." Und dies soll in Indien geschehen sein? Viel wahrscheinlicher ist mir, dass ein Nicht-Inder, der von dem Ilpa hat reden hören und das Wesentliche davon nicht verstanden hat, denselben zu einem von Nagetieren gefährdeten Lebens-Halt umgeschaffen hat, und da er im Genusse des Honigs keine Lebensstärkung zu sehen vermochte, darin nur den Leichtsinn des dem Tode verfallenen Menschen erkannte.

Der Baum namentlich beweist für den indischen Ursprung nichts, nicht bloß weil er nicht mit seiner ursprünglichen Bedeutung erscheint, sondern auch weil die daran geknüpfte gefährliche Lage eines Menschen schon zu einem stehenden Fabel-Zuge geworden war, der beliebig zu irgend welcher Lehre verwendet wird. S. 101 erzählt Benfey nach arabischer Quelle von jemandem, der einem Löwen begnet, sich auf einen Baum retten will, aber auf demselben eine Schlange sieht, vor Schrecken herabstürzt und

von einem Krokodil verschlungen wird. Diese Erzählung ist nicht indisch; aber man sieht daran deutlich, wie außerhalb Indiens der Baum als etwas galt, worauf man sich retten will, wo aber neue Gefahren drohen können. Wenn sich also S. 208 eine ganz analoge Erzählung aus indischer Quelle und in echt buddhistischer Form und Tendenz findet, so kann sie dennoch von außen angeeignet sein.

Wenn ein Jude des 12. oder 13. Jahrh. in der Provence eine Fabel erzählt, welche an eine buddhistische erinnert, die aber ihrerseits „augenscheinlich“ aus einer äsopischen Form entstanden ist, so soll die erste dennoch nicht aus der äsopischen, sondern aus der buddhistischen Fabel entstanden sein, obwol „an eine unmittelbare Bekanntschaft mit der buddhistischen Form natürlich nicht zu denken ist; vielleicht aber an eine durch andere orientalische Literaturen oder Uebergänge vermittelte“ (S. 229). Soll man da nicht fürchten, dass Benfey ein zu feines Gehör gehabt habe? Oder meint er, dem Juden habe die äsopische Fabel viel ferner gelegen als die indische?

Manchmal wird Benfey doch stutzig. S. 236 erzählt er zwei buddhistische Fabeln: in der einen ist es ein Eichhörnchen, das sein Schwänzchen in das Meer taucht, das Wasser auf das Land spritzt, und so das Meer auszutrocknen hofft; in der andren ist es ein Haselhuhn, das in einen Fluss taucht und das Wasser aus seinen Flügeln spritzt, um einen Waldbrand zu löschen. Nun findet er es „höchst auffallend“, dass in Bezug auf Lavinium folgende alte Sage besteht, die ich hier aus Preller, Römische Mythologie, 1858, S. 681 ausschreibe: „Bei Erbauung Laviniums ereignet sich ein Wunder. In dem benachbarten Haine entzündet sich von selbst ein helles Feuer. Ein Wolf schleppt trockenes Holz herbei um die Flamme zu nähren, ein Adler senkt sich aus hoher Luft herab um sie mit dem Schlage seiner Fittige anzufachen, ein arglistiger Fuchs schleicht sich herbei, um sie mit seiner Rute, die

er in den Fluss getaucht, wieder auszulöschen. Alsbald entspinnt sich zwischen diesen Tieren ein heftiger Kampf, bis der feindliche Fuchs vom Adler und dem Wolfe verjagt wird."

Diese Sage[1] stimmt offenbar mit der erzählten buddhistischen Legende „höchst auffallend" überein, und sie kann doch eben so wenig von Indien nach Latium, wie von hier nach dort gewandert sein. Also „höchst auffallend!" — um so mehr, da sie auch einen so entschieden mythischen Anklang hat. Preller deutet: „Das auflodernde Feuer bedeutet die Vesta von Lavinium, der in dem Walde der Laurenter gegründeten Bundesstadt. Der Wolf ist das Symbol des latinischen National-Gottes Mars, der Adler das des höchsten latinischen Bundesgottes Jupiter." Und dies ist gar keine besondere Mythendeutung, sondern gehört zur grammatischen Interpretation; und höchst treffend fügt Preller die Parallelstelle hinzu: Condenti (Romulo) Jupiter urbem et genitor Mavors Vestaque Mater ades (Ovid F. IV. 827). Vom Fuchs aber sagt Preller, er „ist das redende Wahrzeichen der Rutuler, d. h. der Rötlichen". Also Benfey erkennt an, dass diese Lavinische Sage nicht buddhistisch ist; und fürchtet auch er vielleicht, sie sei mythisch? Nach Prellers Deutung kann nun solche Sage von einem Brande so oft vorkommen, als der betreffende Mythos vorhanden ist; wo immer ein Volk einen Vesta-ähnlichen Mythos hat, kann es daraus eine der lavinischen ähnliche Sage bilden; so konnten auch die Inder eine solche Sage und weiter solche Legende, solches Märchen haben. Das

---

[1] Hier sei noch folgendes bemerkt. Die Juden in den slavischen Ländern (wie aus Komperts jüdischen Novellen zu ersehen) sagen, die Schwalbe habe Wasser herbei getragen, um den Tempel-Brand zu löschen. Wenn sich von dieser Sage im Talmud oder Midrasch eine Spur fände, so würde ich selbst glauben, dieselbe stamme aus dem Buddhismus. Sie findet sich aber in jenen alten Schriften (aus der ersten Hälfte des Mittelalters) durchaus nicht, und auch nicht bei den deutschen Juden. Woher also stammt sie?

ist nach Kuhn und Grimm sehr erklärlich — aber Benfey?

Mit Feuer ist häufigst Wasser verbunden, und durch das besprochene Märchen wird Benfey an die vielen andren in Indien und Deutschland erinnert, wo Tiere einen Fluss oder das Meer austrinken; so auch in einem „schwedischen Märchen", aber auch bei Phädrus und bei Plutarch. Diese können doch nicht wol aus dem Buddhismus stammen. Für Benfey bleibt hier ein Rätsel; für Grimm und Kuhn ist es klar, dass jener Zug, das Meer austrinken, in das schwedische Märchen aus dem altnordischen Mythos gekommen ist, für den uns die Edda eine gute Quelle ist, wie denn überhaupt die schwedischen Märchen voll von mythischen Zügen sind.[1] Wie man letzteres leugnen oder verkennen möchte, würde mich in Erstaunen setzen, wenn ich nicht nachgerade daran gewöhnt wäre, das, was mir das Wahrste und Sicherste scheint, leugnen zu hören und das fest behauptet zu finden, was mir unbegreiflich ist.

Ich könnte hier inne halten; denn die Sache ist ja nicht zu erschöpfen. Es sei mir aber gestattet, noch auf eine höchst anziehende Erzählung einzugehen, die in diesen Blättern (XV, 478) schon einmal besprochen ist — ich meine den Taucher. Seitdem hat die fleißige Mélusine noch andere Varianten dieses Volksliedes gebracht, zunächst wieder aus der Bretagne, dann aus der Normandie, und zwar aus Orten unmittelbar an der See (am Canal); weiter aber aus dem südlichen Frankreich aus Poitou, aus Périgord (die Scene aber immer tout auprès de la mer), sogar aus den Tälern der Pyrenäen.

In allen diesen echten Volksliedern in nord- und südfranzösischem und celtischem Dialekt erscheint ein Mädchen, meist eine Schifferstochter oder eine Wäscherin, einigemale auch eine spanische Königstochter, welcher meist ein Ring

[1] In der Mélusine, Mai 1885, p. 365 ff. wird nach dem Mahâbhârata III, 8731—9967 die Sage mitgeteilt, wie der weise Agastya das Meer austrinkt.

vom Finger in das Wasser fällt; sie weint darüber, ein junger Mann will den Ring wider holen, versucht es zwei Mal vergeblich und ertrinkt beim dritten Versuch. Die Mutter oder Vater und Mutter des Jünglings sehen dessen Tod. — Anderswo als in Frankreich ist dieses Lied noch nirgends gefunden.

Mittelalterliche italienische Chroniken erzählen von *Pesce-Cola* (Fisch-Nikolas), der von seiner Mutter, die er beleidigt hat, verflucht wird, wie ein Fisch im Wasser zu leben. Er erscheint den Fischern, sagt ihnen den Sturm voraus und erzählt ihnen von den Wundern auf dem Grunde des Meeres; auch der Kaiser Friedrich II. unterhält sich mit ihm: um seine Fähigkeit zu prüfen, wirft er einen goldnen Becher in das Meer, den Cola widerbringen soll. Zuerst weigert sich dieser, dann taucht er unter und kehrt nicht wider. Diese Sage spielt in Messina, ward dort von Priestern erzählt, ist aber auch nach Barcelona gelangt, wo sie in einem Volksbüchlein erzählt ward. Da ist Fisch-Nicolas auch in seiner Gestalt halb Mensch halb Fisch. Doch dies ist spät, etwa 1600. Indessen schon im 14. Jahrhundert gilt er auch in Italien (in Bologna, also nicht am Meere) als Popanz der Kinder, und wird an andren Orten Italiens ein „Meerungeheuer“ genannt.

An einen unmittelbaren Zusammenhang dieser Sage Pesce-Cola mit dem französischen Volksliede ist nicht zu denken. Wenn nur nicht Schillers Taucher eine Brücke zwischen Sage und Volkslied bildete — und wenn wir nur wüssten, welche Vorlage Schiller hatte!

Auch ein deutscher Forscher hat in den letzten Jahren Untersuchungen über unsre Lieder und Sagen angestellt: Ullrich, Beiträge zur Geschichte der Tauchersage, in einem Schulprogramm, Dresden 1884, erweitert im Archiv für Literaturgeschichte, Bd. XV, 1885. Dieser weist nach, dass ein provenzalischer Dichter gegen Ende des 12. Jahrhunderts des Nicolas erwähnt, und als Heimat desselben Bar (Bari in Apulien) genannt wird, genau so wie ich es

(a. a. O. S. 479) vermutet hatte. Hat sich meine Vermutung bewährt, so wird auch der Grund, auf den sich meine Vermutung stützte, ein größeres Gewicht haben. Aus einem mythischen Meer-Wesen ward einerseits in der Kirche ein Heiliger und andrerseits im Volksglauben ein wunderliches Halbwesen und Popanz. — Aber die Volkslieder? sie haben nur eine Seiten-Verwandtschaft mit jenem Nicolas.

Und nun die Veranlassung, auf alles dies zurückzukommen. Unter den buddhistischen Sagen von der Dankbarkeit der Tiere findet sich auch die Sage, wie ein dankbares Tier den Wunderstein, der dem Besitzer ins Wasser gefallen ist, heraufholt und jenem widergibt (Benfey, § 71). Statt des Wundersteins erscheint dann bei den Muhamedanern auch der Ring (S. 217): „Einst geht der König auf den Fischfang; von ungefähr fällt sein Ring in den Fluss. Ein verzauberter Frosch holt denselben wieder herauf.“ Fisch-Cola ist doch auch ein verzauberter Mensch.

Wenn man bedenkt, wie Märchen kaleidoskopische Gebilde sind, so muss man oft darauf verzichten, dieselben als Ganze mit einander zu vergleichen, und die Aufmerksamkeit vielmehr auf die Elemente lenken, aus denen sie gebildet sind. Dieser Gedanke ist auch Benfey nicht fremd. So mag denn immerhin die Sage von Fisch-Cola mit mohamedanischen Erzählungen zusammenhängen, und auch die Volkslieder mögen etwas Orientalisches in sich enthalten.

Wie die Märchen haben ja auch die Volkslieder einen synkretistischen Zug. Es ist aber allemal ein bestimmter Gedanke, der diesen Synkretismus leitet, die Elemente herbeizieht und die Einheit herstellt. Wer diesen Gedanken geschaffen hat, dem gehört das Ganze. Außer dem Taucher scheint bei jenen Liedern auch der Reiz des Wassers mitzuspielen. Mehrfach erklärt in jenen Liedern der tauchende Jüngling im Ertrinken, man solle ihn nicht beklagen, er habe die schönste Jungfrau gewonnen; und Nachtigallen singen ihm dazu.

Der Reiz des Meeres stammt wol nicht aus prähistorischer Zeit; aber wer ist schließlich der ertrinkende Taucher? Ich meine allerdings, dass er ursprünglich mythisch ist. Max Müller führt einen Mythos an, der Athen. XIII p. 603 d erzählt wird. Agamemnon habe den Argynnos geliebt, der unaufhörlich im Flusse Kephissos gebadet habe, bis er schwimmend darin untergegangen sei. Ich lasse Müllers Deutung dahingestellt, weil sie uns hier nicht angeht, will aber doch bemerken, dass sie mich ungleich mehr anspricht als Welckers Deutung (Griech. Götterlehre II, 383, 715). Jedenfalls denke ich wir haben hier einen Taucher. Die Inder und die Italer und die Celten mögen einen ähnlichen Mythos gehabt haben, der als Element in der buddhistischen Erzählung, wie in der von Bari, und wie auch in den französischen Volksliedern wider erscheint, wenn wir auch unfähig oder unberechtigt sind, aus letztern den Mythos zu erschließen. Hier kämpfe ich nur gegen die Torheit, jede europäische Sage oder Erzählung aus dem Buddhismus zu holen.[1]

Ich kann Benfey noch nicht loslassen.

Eine Bemerkung desselben (S. 238) klingt für mich wunderlich, nämlich: „Die ganze Fabel hat eine Gestalt, wie sie sie recht gut unter der Hand eines Buddhisten, welcher die Heiligen-Legende in eine bloße Tierfabel umwandeln wollte, annehmen konnte.“ Dies kann ein Schriftgelehrter schreiben; ich kann es nicht annehmen, weil nicht denken.

Dies erregt mich zu folgendem Bedenken. Haben die Buddhisten Fabeln in unsrem Sinne? Das Tier ist dem Buddhisten ein Vor-Mensch oder ein Nach-Mensch; der scharfe Gegensatz, den wir zwischen Mensch und Tier stellen, besteht nicht für jenen. Ist das Tier der Vor-Buddha, überhaupt das frühere Stadium eines Heiligen, so

---

[1] In dieser Hinsicht habe ich an der öfter citirten Mélusine eine schöne Bundesgenossin.

ist die Tier-Geschichte eine Heiligen-Legende; ist es das eines gemeinen Menschen, so ist sie eine Fabel. Aber niemals ist die indische Fabel eine Allegorie. — Vor der Großartigkeit des buddhistischen Blödsinns hatten die Araber und die Europäer, nach der Idee der Vollkommenheit, eine hohe Achtung, und sie schufen dessen Narrheiten um. So ward aus Unvernunft Sinn — ein merkwürdiges völkerpsychologisches Factum.

Eins der merkwürdigsten Beispiele, wie aus buddhistischer Unnatur (die allemal unsittlich ist) Verstand und Sittlichkeit geworden ist, liefert die buddhistische Erzählung (denn von Fabel kann nach dem Bemerkten nicht die Rede sein, wenn auch Tiere darin spielen) von der Selbst-Aufopferung eines Menschen, der sich entweder geradezu dem Raubtier zur Speise vorwirft oder sich F l e i s c h v o m L e i b e s c h n e i d e t und es einem Tiere zur Nahrung bietet — aus Mitleid, so hieß es buddhistisch. Dass die durch Shakespeare für ewig berühmt gewordene Erzählung von der Absicht eines Bösewichts, welche glücklich vereitelt wird, seinem Opfer Fleisch auszuschneiden, mit dieser buddhistischen zusammenhängt, kann wol kaum bezweifelt werden; aber wie ist hier alles anders gestaltet! [1]

Benfey selbst bemerkt S. 155: „Es lässt sich vieles bei fast jedem Märchen denken; denn sie berühren viele Seiten des menschlichen Lebens und mit jeder neuen Bearbeitung wird nicht selten ein neuer Ton hineingetragen.“ Das Abendland hat also vielfach Vernunft in Unsinn getragen; und das ist mehr wert, als Unsinn originell erfinden.

Ueber die Weise der Umgestaltung hat, wie bemerkt, Benfey, der Schriftgelehrte, eine ganz falsche Vorstellung,

---

[1] Es ist wol nicht nötig, hier zu bemerken, dass der Umstand, dass Shylock Jude ist, gar nicht zur Sache, sondern nur zur Anpassung an die englische Anschauung jener Zeit gehört, und dass die Frage, ob der „faktische“ Shylock Jude oder Christ war, keinen Sinn hat, weil es nach Obigem einen „faktischen“ Shylok eben gar nicht gab.

und darum hat er auch zur Beurteilung derselben ganz falsche Maximen. Er befolgt nämlich für die Zeitfolge der Varianten derselben Erzählung den Grundsatz, die schlechtere Form sei die ältere, die bessere sei die spätere (S. 167); denn der Schriftsteller, der eine schöne Fabel vor sich sieht, wird doch nicht so töricht sein, sie zu verschlechtern. Dagegen will ich nicht die Autorität Lachmanns aufrufen, der am Ende heute nicht mehr gilt, als Grimm. (Aber an Ballhorn zu erinnern dürfte gestattet sein.) Wie hätten wir es auch so herrlich weit gebracht, wenn nicht jeder Wagner seinen Lehrer Faust verbessert hätte!

Endlich noch eine Stelle aus Benfey (S. 152): „Diese Erzählung beruht auf dem Zauber des Meergeheimnisses, der dieses mit lieblichen Jungfrauen bevölkert, und andrerseits auf den Folgen unzeitiger Neugier, durch die ein gewonnenes Glück verscherzt wird. Beide Gefühle sind, wenn auch nicht allgemein menschlich“, (das soll wol ein Hieb sein), „doch in einem überaus weiten Kreise verbreitet, und man muss daher Bedenken tragen, die Gebilde, durch welche sie sich objectiviren, wenn nicht die einzelnen Züge überaus ähnlich sind, in historischen Zusammenhang mit einander zu bringen.“ Man sollte glauben, diese Warnung vor voreiligen Annäherungen sei bestimmt genug, und zunächst von Benfey an Benfey gerichtet. Gerade in demselben Zusammenhange aber, nur 20 Zeilen später, liest man: „Die Verwandtschaft mit Dornröschen, Blaubart und ähnlichen wird niemand entgehen.“

Ich stelle demnach die Frage: ist Dornröschen vom deutschen Volksgeist erzeugt? oder belehrt uns eine „richtigere Ansicht“, dass es aus dem Buddhismus stamme? Wenn ersteres, so sieht man nicht ein, warum nicht auch noch manches andere Märchen deutsch sei; wenn aber wirklich letzteres, so erkläre man immerhin alle Märchen für buddhistisch.

Uebrigens wüsste ich nicht, wie ich mit Scherer-Mannhardt (S. XIII) die „Märchen aus den Quellen unserer

Mythologie streichen" sollte. Denn wer hätte dieselben als Quellen der Mythologie angesehen? — Doch nun genug von Benfey.

Ueber den guten Mannhardt, dem die Selbsterkenntnis abging, wundere ich mich nicht, wenn er meinte, in seinem letzten Werke einen durchaus und entschieden antigrimmschen Standpunkt einzunehmen. Dass aber auch Müllenhoff dies glaubte, könnte mich wundernehmen. So weit ich sehe, erkenne ich in jenem Buche den Standpunkt, den sich Mannhardt von Grimm angeeignet hat, am vollständigsten entwickelt und am reinsten festgehalten. Es ist eine Zusammenstellung von Aberglauben und Sitten des Landvolkes der verschiedensten Gegenden (und Mannhardt hat sehr fleißig und einsichtsvoll gesammelt) zur Herstellung einer vollen mythischen Anschauung (oder um mit Schwartz zu reden: eines prähistorischen Glaubens). Also heute oder ehemals zu beobachtende Sitten und zu hörende Märchen gelten ihm als Quelle der Mythologie. Wenn nun Müllenhoff erklärte, es sei ein „Vorurteil, dass jede populäre Tradition mythologischer Natur sein müsse", so widerspricht ihm Mannhardt noch viel entschiedener als Grimm und Benfey. Denn auch Letzterer gesteht ja zu, dass die Fabeln, Märchen und Erzählungen aus buddhistischen Legenden entstanden sind, und erklärt ausdrücklich (S. 49), dass „die meisten Märchen und deren Elemente auf einem religiösen Hintergrunde beruhen". Neu und wunderlich ist ja nur, dass Benfey bloß den Buddhisten solche Kraft zuschreibt, Mythen zu Märchen und Fabeln umzugestalten. Mannhardt widerspricht aber auch Benfey gerade in dem, worin dessen Behauptung neu ist. Denn nach Mannhardt haben die griechischen wie die deutschen Bauern und die Bauern aller Welt solche Kraft gehabt.

Müllenhoff ist leider zu phrasenhaft, als dass man seine Sätze einer Prüfung unterwerfen könnte. Ich will nicht untersuchen, ob er wirklich „eine strengere Kritik der

Volksüberlieferung zu geben verstanden hat, als Kuhn und Grimm" — aber ist das ein anderer, ein entgegengesetzter Standpunkt? Jene Ueberlieferungen solle man nur dann als „eine Quelle der Mythologie ansehen dürfen, wenn sich altmythologischer Gehalt beweisen lasse". Hat es Kuhn an solchen Beweisen fehlen lassen? — Kurz, wer wagt es, einem Kuhn gegenüber, die Grundsätze der philologischen Forschung derartig geltend zu machen, als wären sie jenem unbekannt und von ihm unbeachtet geblieben? Wer das tut, beweist nur, dass er von jenen Grundsätzen nur eigensinnig einseitige Vorstellungen hat.

Ich komme endlich zu dem wunderlichsten Satz, auf den Müllenhoff am meisten pochte (S. X.): „Jede Sage sei an dem Orte festzuhalten, an dem man sie finde" d. h. „jede Sage sei ein bestimmtes historisches Product, nicht nur von der Seite ihres Ursprunges, sondern auch der ihres Inhaltes betrachtet, und die Anschauung, die sie enthalte und wiedergebe, sei nicht von der Stelle, an die die Ueberlieferung sie setze, zu verrücken, ohne diese von ihrem Standpunkte und damit auch die historische Aufgabe und den Zweck der Forschung zu verrücken". Diese pomphafte Erklärung ist vielleicht nicht ohne Berechtigung, wenn sie nur verständlich wäre. Was soll denn an der Sage außer ihrem Ursprunge noch historisch erforscht werden? ihr Wandel? gewiss; und wie, wenn sie gewandert ist? soll dann nicht auch diese Wanderung erforscht werden? Wo soll man also eine jede Sage festhalten? Doch wol an jedem Orte, wo man sie findet! Und wenn man ferner findet, wie gerade Mannhardt in seiner hinterlassenen Schrift gezeigt hat, dass oberflächlich verschieden gestaltete Sagen verschiedener Orte innerlich denselben Inhalt und dieselbe Anschauung, enthalten und widergeben — was dann? — Bevor ich Müllenhoffs eben angeführten Ausspruch kennen gelernt hatte, hatte ich in dieser Zeitschr. XV, 475 f. die Forderung gestellt, „dass man jeden Mythos, jedes Symbol, jede Sage, jedes Märchen zunächst auf dem

eigenen Boden umsichtig erforsche." Das stimmt ja fast wörtlich zu Müllenhoff; aber man vergleiche diese Stelle, um ihren abweichenden Sinn zu verstehen. — Doch es wäre verschwendete Mühe, solche Aeußerungen wie die Müllenhoffsche zu bekämpfen oder aufzuklären.

Warum Müllenhoff nicht gesehen hat, dass Mannhardt in seiner letzten Schrift ihm um keinen Schritt näher gekommen war, als er ihm je gestanden hat — dies entzieht sich der Kritik. Gewiss aber scheint mir, dass, wenn Haupt einmal gehöhnt hat, es werde bald kein Hahn mehr auf einem deutschen Mist krähen, der nicht mythologisch wäre, derselbe Mann in Hinblick auf Mannhardts letzte Ergebnisse hätte sagen müssen, dass es in den deutschen Dörfern bald keine geschlechtliche Ungehörigkeit mehr geben werde, welche nicht mythisch begründet wäre.

Meine Ansicht über die hier berührten Fragen, wie ich sie in einem zweiten Artikel darlegen werde, ist derartig, dass sie jedes begründete Ergebnis der Forschung Müllenhoffs und Mannhardts oder Benfeys eben so wol wie Kuhns und Grimms begreift, also anerkennt.

Die Farbenbezeichnungen im Chanson de Roland und in der Nibelunge Not.

Von Edmund Veckenstedt.

Unter den Erscheinungen am Himmel, mit welchen die Sagenwelt sich eingehend beschäftigt, ist der Regenbogen von besonderer Wichtigkeit. So betrachtet ihn der Ebräer bekanntlich als ein Zeichen des Friedens, in der Ilias wandelt er sich in die Götterbotin Iris, die Lithauer nennen ihn den Gürtel der Laume's. In der Edda ist er als Bifröst die Götterbrücke, er lässt sich auch als Götterbrücke in der Sagenwelt unserer Wenden und der russi-

schen Zigeuner, sowie der Lithauer und ihrer Brüder der Žamaiten in Russland erkennen, wenn deren mythischen Königen eine Brücke aus Leder, Tuch oder Sammt gegeben wird, welche sich von selbst aufrollt, wenn sie der König beschreiten will, oder auch zusammenrollt, wenn der König über sie dahin geschritten ist. Da überdieß der Name des Königs der Lithauer und Žamaiten Russlands Einstimmung hat zu demjenigen des Himmels, so ist hier über das Wesen der Brücke alle erwünschte Klarheit geboten, welche man nur von der Sage verlangen kann, ohne dass man dieselbe mit Zwang seinen Behauptungen fügsam macht.

Was nun die Farbenbezeichnungen des Regenbogens in der Sagenwelt betrifft, so sprechen die Ebräer nicht von der Farbe desselben; aus dem χρυσόπτερος, dem goldgeflügelt als Beiwort der homerischen Iris könnte man vielleicht zu dem Rot oder Gelb des Goldes als Farbenbezeichnung des Regenbogens gelangen, wenn eben in den homerischen Dichtungen das Gold den Göttern in anderem Sinne gegeben würde, als dass man dem Gotte das Kostbarste bietet. Als Regenbogen nennt die Ilias die Iris aber πορφυρέη. Der Scholiast will in dieses πορφυρέη das buntfarbige hineintragen, denn er übersetzte es ποικίλη, andere Erklärer übersetzen purpurfarben mit glänzend, aber diese Deutungen üben Zwang aus, welchen die Sprache nicht rechtfertigt, ebenso wenig wie das an der betreffenden Stelle gebotene πορφυρέη νεφέλη. Endlich zeugt auch die Sagensprache anderer Völker gegen eine solche falsche Deutung des πορφυρέη, denn die Sage unserer Wenden und der Lithauer in Russland spricht von der Brücke ihres Königs als einer roten, wie denn auch die Lithauer und Žamaiten erzählen, dass der Regenbogen aus dem Blut des Engels der Sonne und des Regens entstanden ist, oder aus dem Blut der Žemina und Melina, des Perkunas und Lituwanis — also der Göttinnen der Erde und des dunklen Himmels, des Gewittergottes und Gottes des Regens. (Vgl. meine Bücher: „Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Ge-

bräuche," Graz 1880, sowie meine „Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten" [Lithauer] Heidelberg 1883.) Darf man nun aus dieser Tatsache den Schluss ziehen, dass der homerische Grieche, der Wende und Lithauer unserer Tage den Regenbogen nur als einen einfarbigen sieht, wenn er ihn als einen solchen bezeichnet, in der Sprache seines Dichters und Sagenerzählers?

Nach meiner Ansicht wäre dieser Schluss eine Verwegenheit, angesichts der Tatsache, dass Homer verschiedene Farben hat und die Menschen unserer Tage die verschiedenen Farben kennen — eben das homerische purpurfarben beweist, dass nicht die helle Lichterscheinung, sondern die ästhetische Neigung, die bedeutsame Farbenerscheinung mit bedeutsamem Worte hervorzuheben, die Bezeichnung geschaffen.

Eben auf rot als auf die eindruckvollste der Farben des Regenbogens führt uns auch die Edda, wenn sie ausspricht, dass das Rot im Bogen brennendes Feuer sei, welches sich darin befindet, damit die Riesen aus Furcht vor demselben nicht die Brücke betreten, da sie sonst den Himmel stürmen würden — im Uebrigen bezeichnet die Edda den Regenbogen als einen dreifarbigen, wie ich eine solche Bezeichnung widerholt von Leuten aus dem Volke gehört habe, die sehr wol die verschiedensten Farben zu unterscheiden verstanden.

Dass aber die Dichter des Altertums nicht nur die eine Farbe hervorzuheben wissen, um des ästhetischen Eindruckes des Gesehenen willen, sondern auch die Vielfarbigkeit des Regenbogens, aus entsprechender Absicht, das beweist uns Vergil, wenn er sagt:

> Iris mit Safranschwingen im tauigen Lauf durch den Himmel
> Gegen die Sonn' hinziehend den tausendfarbigen Bogen
> Flieget hinab, und das Haupt ihr umschwebt sie.
> (Mille trahens varios adverso sole colores Aen. IV 701.)

Reden die Dichter des Altertums von dem Regenbogen als einem ein- und tausendfarbigen, um des ästhetischen

Eindruckes willen, den sie erzielen wollen, so suchen die Gelehrten des Altertums die Farben des Regenbogens in Gruppen zu bringen, wie denn Metrodorus von zwei, Demokritus von vier, Aristoteles von drei Farben des Bogens spricht; aber in diese drei Farben gehen die drei Gruppen ein, und zwar rot und orange; gelb und grün; blau, indigo, violett. Aristoteles gruppirt dreifach, zählt aber: schwarz, weiß, lichtgelb, rot, violett, grün, blau.

Mit vier Farbengruppen arbeiten auch die Maler des Altertums bis Zeuxis, und zwar mit weiß und schwarzblau, rot und gelb, mit der ausgesprochenen Neigung, jede Farbe möglichst intensiv zu geben, und auch die alten Italiäner folgen entsprechender Neigung, wie denn Lionardo da Vinci als einfache Farben rot und grün, gelb und blau aufzählt.

Wie aus dem purpurfarbenen Regenbogen Homers so hat man aus den mangelhaften Farbenbezeichnungen von Ilias und Odyssee die weitgehendsten Schlüsse zu ziehen unternommen, deren Ergebnis Gladstone dahin geführt hat anzunehmen, dass die Griechen der homerischen Zeit nicht alle Farben gesehen haben, mit denen wir uns zu beschäftigen pflegen. Den Grund dafür entnimmt er der Physiologie, der mangelhaften Organisation des Sehvermögens der Menschen der damaligen Zeit.

Diese Ansicht glaubt Virchow nach den Worten seiner Rede in der Versammlung der Naturforscher in Berlin (Sept. 1886) mit den Ergebnissen der Untersuchung bei den Naturvölkern über deren Sehvermögen beseitigt zu haben. Aber ich halte uns nicht für berechtigt, Aeußerungen von Menschen anderer Zeiten, anderer Rassen und anderer Weltteile ohne weiteres als Beweise für die Anschauungen, welche der Organisation der homerischen Griechen entstammen sollen, zu benutzen. Homer ist vor allem aus Homer zu erklären; aber wir werden die Möglichkeit einräumen, aus den Aeußerungen arischer Dichter, welche unter entsprechenden Verhältnissen wie der altgriechische Sänger geschaffen, Schlüsse ziehen zu dürfen, welche dazu

bestimmt sind, uns die Eigenart Homers und seiner ästhetischen Anschauung in ein schärferes Licht zu rücken, wenn diese Dichter, von den alten Griechen durchaus unbeeinflusst, ähnliche Farbenanschauungen bieten wie Homer.

Von diesem Gesichtspunkte ausgehend habe ich zunächst die gesammten griechischen Epiker nach ihren Farbenbezeichnungen hin durchgelesen, sodann das altfranzösische Heldenlied (La Chanson de Roland — herausgegeben von Léon Gautier. Édition classique Tours 1875) und unser Nationalepos in der dritten Auflage Lachmanns.

Die Aufführung des Stoffes, welcher dem Chanson entnommen ist, mag sich nach der Einteilung in die Ur- und Complementärfarben darbieten, also nach rot, orange, gelb, grün, blau, violett; schwarz, nach Ansicht der Farbengelehrten, das gänzliche Fehlen des Lichtes, und weiß, die höchste Steigerung desselben, mögen mit grau und den farbigen Lichterscheinungen den Schluss bilden.

Als eigentliche Bezeichnung für rot treffen wir im Chanson de Roland *vermeill*, also scharlachfarben. *Vermeill* wird das Blut genannt (*sang* 968, *cald sang* 950); rot von Blut (*envermeilliée*) ist das Gras (*herbe* 3390); rot, *vermeill* sind die Blumen (*flurs* 2871), ist das Schwert (*espée* 985). Rot sind die Fahnen an den Spitzen der Lanzen (*gunfanuns* 999), sind die Schilde bemalt — oder ist das Leder oder die grobe Leinwand gefärbt, welche den Schild bedeckt. Jean de Garlande sagt: *Scutarii vendunt militibus scuta tecta telo corio, et orica'co leonibus et foliis liliorum depicta — li trenchet le vermeill* 1299) mit dem Schwertschlage schlägt er das Rot ab.

Vermeill geht auf *vermis* zurück, der heilige Hieronymus setzt schon *vermiculus* für Scharlach — *à cause de la cochenille du petit ver* — *vermis* wird auf *kar* krumm, gebogen, gedrückt zurückgeführt. Vgl. übrigens Ascoli Vorlesungen über die vergleichende Lautlehre. S. 58. (Halle 1872.) Sodann gelangen wir zu braun.

Bruns wird das Streitross genannt (*destrier* 2816)

ebenso das Antlitz des Thierry (*le vis* 3821) wenn an der Stelle *vis* die richtige Lesart ist. Braun wird der Stahl des Schwertes genannt (*acier* 2089) und doch wohl auch der Stahl der Lanzen — wenn nicht etwa der Stiel aus braunem Holze gemeint ist — (*espiez* 1043) — was wie es scheint auf eine besondere Art der Bearbeitung des Stahles hindeutet, da auch unsere Eisenarbeiter den Stahl braun anzulassen verstehen.

Braun wird endlich der Steinblock genannt, an dem Roland sein Schwert zerschlagen will (2300 *pierre*).

Bruns entstammt dem Germanischen, ahd. *brûn* got. *brûna* wird auf vorgerm. *bhrūnó*, altindisch *babhrus* rotbraun, Wurzel *bhru* zurückgeführt — es soll ein indogermanisches Wort sein und ein bräunliches im Wasser lebendes Säugetier bezeichnen.

Da braun als Farbenbezeichnung den angeführten Worten zukommen kann, so haben wir nur darauf aufmerksam zu machen, dass auch hier ein Tier zur Farbenbezeichnung geworden ist, wie es scheint in der ältesten Zeit der arischen Völker, doch wohl nach seinem Pelze.

Zu bemerken ist übrigens, dass *brune* mit dem Felsblock, gegen welchen Roland schlägt, um sein Schwert zu zerschellen, nur durch Vermutung in Verbindung gebracht ist, da 2300 eigentlich *byse* steht, was allerdings zur Assonanz keine Einstimmung gibt.

Bise wird der Felsblock genannt (2338), gegen welchen Roland zum dritten Male schlägt. Da *bis* als sogenannte Modefarbe noch heute dunkelbraun bezeichnet, so mag das Wort auch früher die Bedeutung gehabt haben. *Bises* heißen endlich die Felsen in den Engpässen und dunkeln Tälern des Gebirges (*les roches* 815).

Vielleicht mit seinem farbigen Aussehen ist zu verbinden, wenn als Stein, gegen welchen Roland zum zweiten Male mit seinem Schwerte schlägt, der Sardonyx (*perrun de sardanie* 2312) genannt wird, da derselbe aus weißen und roten Lagen besteht. Ist das der Fall, so hätten wir

einen braunen Stein, einen weiß und rot lagernden, einen hellbraunen.

Es mag aber auch sein, dass der Sardonyx als dem Chalcedon-Quarz angehörig, nur um seiner Härte willen genannt ist.

Ganz fraglich erscheint, ob wir *roet* als Farbenbezeichnung betrachten dürfen. Das Wort wird als Zusatz von *palie* angewandt, dem Stoff des Schildbandes, wenn Vers 3151 richtig gedeutet wird. Es würde dann der Stoff (*palie roet*) mit Einsatzrosen besetzt sein — aber zu rosenfarbig gelangen wir wohl deshalb noch nicht. Die *targes roées* (3569) deutet Ducange: *Figuris rotularum ornatus*. Somit hätten wir an Schilde mit Rädchenschmuck zu denken.

Bevor wir zur nächsten Farbengruppe übergehen, erinnern wir uns, dass unsere erste Gruppe aus scharlach bestand, aus braun, dunkelbraun, vielleicht rot und weiß, rosig.

Gruppe zwei hat mit *jalne* gelb zu beginnen, da orange, die Mischungsfarbe von rot und gelb, also die Complementärfarbe zu blau als solche eine eigne Bezeichnung nicht hat.

Jalne gelb findet sich als Bezeichnung der Mähne des Streitrosses (*la crignete* 1655), wo es als hellgelb zu nehmen ist, da das Tier einen falben Kopf und weißen Schwanz hat, — sowie der Fahne an der Lanze (*l'enseigne* 3427).

Auf seinen Ursprung befragt wird *jalne* aus *galbineum* hergeleitet; *galbus* wird mit hellgelb, hellgrün übersetzt, *galbulus* mit grüngelb — ist die Uebersetzung richtig, so deckt sich die Bedeutung von *jalne* und *galbus* nur zum Teil, während *gilvus* nur hellgelb bezeichnet, falb, von der Farbe des Pferdes. Zu *gilvus* und *galbus* wird als Wurzel *gar* heiter, hell sein, glänzen angenommen.

Darnach wäre das Helle, Glänzende mit der Neigung zum Gelben ausgestattet worden, woraus sich dann die Bezeichnung gelb gebildet hätte.

Als zweite Farbenbezeichnung dieser Gruppe würde uns *sor* entgegentreten können. *Sor* entspricht dem späteren

saurir und *saurer* räuchern, *saure* braungelb, wie Thibaut übersetzt. Das Wort soll aus dem Niederländischen kommen, soor, trocken, aber Gautier fügt den Worten auch hinzu: Etymologie hypothétique.

Zugegeben wird *sor* dem Worte *cheval.* Gautier übersetzt *roux* gibt aber im Glossarium *jaune*, blond, *couleur feuille morte*, indem er die Bedeutungen aus *desséché* vertrocknet, entwickelt. Eine solche Farbenbezeichnung, *roux* rotgelb, fuchsrot, *jaune* gelb, blond, welke Blattfarbe ist nun aber mehr bequem als wissenschaftlich erlaubt. Da *saurer* räuchern heißt, *hareng saur*, der geräucherte Häring noch heute eine gebräuchliche Zusammenstellung ist, so bedeutet *sor* goldbraun. Gesagt wird es, wie bemerkt, im Chanson vom Pferde (*cheval* 1943).

Zu *sor* gehört *sorel*, ob man es mit Gautier als Eigenname oder mit Müller als Eigenschaftswort gebraucht annimmt (in Vers 1379) in Verbindung mit *cheval.* Als Diminutiv kann es aber nicht nur Abschwächung der Farbe, sondern auch Liebkosungswort sein, demnach das goldbräunliche Ross oder Goldbraunchen.

Wir gelangen jetzt zu *blund* oder *blunt*, unserem blond. Da unser blond erst ein frühhochdeutsches Wort ist, so haben wir eine Entlehnung in der Bezeichnung unserer Lieblingsfarbe in Bezug auf die Haare vor uns: das romanische Wort gilt bis jetzt nicht für erklärt, in Bezug auf seinen Ursprung. Ist blond ohne Zusatz gebraucht, so haben wir es als eine in das Gelbe schlagende Farbe zu bezeichnen. Genannt wird so *Jurfaleu* (1904).

In das Gelbe spielt *falve*, fahl, es wird vom Kopf des Rosses gebraucht (1656), mit dessen gelber Mähne wir uns bereits beschäftigt haben; zurückgeführt wird das Wort auf das Germanische *val*, ahd. *valo.*

Hier lehnt sich *pale* bleich an, von dem totwunden Olivier gesagt (1979): es ist auf *pallere* fahl, bleich sein, zurückzuführen, von *pala* fahl; nach Fick's Ansicht wäre die Bedeutung der Wurzel bestreuen. Fick verfährt aber

in dem Ansetzen der Wurzelbedeutung oft willkürlich. Von Todwunden und Toten ist die Farbe eine wachsfahle, wachsbleiche, mithin hell mit der Neigung in das Gelbe.

Auch *pers* ist hierher zu ziehen, gleichfalls vom totwunden Olivier gesagt (1979). *Pers* wird aus *Persicus* hergeleitet, als Bezeichnung des persischen Apfels, der Pfirsich. Der Pfirsich sind aber zwei Farbenbezeichnungen entlehnt, und zwar intensives rot, nach den Fleischfasern der Frucht um den Kern, und weißgelb, graugelb mit einem Stich in orange nach dem Flaum der Frucht.

Gautier versteht *pêche* als Farbenbezeichnung ganz falsch, wenn er sagt *à cause de la couleur de ce fruit violet, violacé, et par extension pâle.* Bartsch übersetzt frischweg *bleuâtre,* Brachet sagt *couleur intermédiaire entre le bleu et le violet.*

Nun ist aber *pêche* noch heute als Farbenbezeichnung rehfarben — chevreuse ist eine Art Pfirsich — graugelb und wachsgelb, und nicht blau; bläulich oder violett ist der todwunde Olivier (1979).

Auch *blesmie* gehört der Gelbgruppe an, trotzdem Gautier sagt: *Etymologie scandinave assez douteuse. Blâmi, bleu.* Aber die Etymologie geht wol auf Diez und die von ihm angenommenen nicht richtigen Beziehungen der Bedeutung zurück. Diez sagt nämlich altn. subst. *blâmi* bläuliche Farbe, „wobei anzumerken ist, dass altfr. *blemir* eigentlich schlagen, blaue Farbe machen, oder auch beschmutzen heißt.“ Bei dem Zerbläuen des Nibelungenliedes werden wir sehen, dass unser zerbläuen mit blau nichts zu tun hat. Somit bleibt *blemir* schlagen, beschmutzen übrig, — *blêmir* ist erblassen, in Berry ist *déplamy* blass von Gesicht; das Lexicon der Akademie sagt *blême pale. On ne le dit guère que du visage, du teint* — und so ist eben das *blesmie* nicht blau, sondern wachsbleich, bleich mit der Neigung in das Gelbe. Demnach wird es auch im Chanson von Verwundeten gesagt (590)

Endlich glaube ich, dass *bloi* der Gelbgruppe angehört, wie von dem Marmorstein, dem Marmorblock gesagt wird: *un perrun de marbre bloi* (12), die Fahne an der Lanze (*gun-*

10*

fanon 999) und die Fahne (*enseigne* 1578), doch wol auch an der Lanze.

Dass dies *bloi* gelb heißt, ist aus der Farbe des Marmors und der Lanzenfahne nicht zu bestimmen, deshalb haben wir uns nach dem Ursprung des Wortes umzusehen.

Burguy stellt zuerst fest, dass *bloi* eine gleiche Bedeutung hat wie blond, wie es denn von der Yseult heißt, sie sei *blonde et bloie*. Nun behauptet er aber, dass das Wort zugleich auch blau geheißen habe, und zwar will er diese Bedeutung aus der Farbe der Fähnchen in unserem Chanson ziehen, welche *blancs e blois e vermeilz* genannt werden, also nach ihm weiß, blau und rot oder vielmehr scharlachfarben — die aber nicht weiß, gelblich und scharlachfarben genannt sein könnten — weil man sonst im Kampf die Farben nicht würde unterschieden haben.

Das ist eine erstaunliche Behauptung. Von dem Ursprung des Wortes sagt Burguy, dass es vom ahd. *blao*, *blaw* kommt, welches er mit *flavus, caeruleus* übersetzt.

Gautier sagt bei der Verknüpfung von *bloi* mit blond: *l'origine serait le danois* b l o d *ou le nordique* b l a u d.

Da *flavus* olivengrün, grüngelb, korngelb, blond ist — die Wurzel *ghar* soll grün oher gelb sein heißen, sprossen — da die blonde Isolde *bloie* genannt wird, da man bei einem Marmorblock unendlich eher an ein hellglänzendes als blaudunkles Aussehen denken wird — da die Fahnen an den Lanzen weiß und scharlachfarben sind — mithin ein wachsgelb, blond sehr wol als dritte Farbe vertragen, — so halte ich an *bloi* blond fest und glaube, dass das Französische unter Einwirkung des Lateinischen, an dem blond des *flavus* noch gehaftet hat, als im Deutschen die Wandlung in der Bedeutung angefangen hatte sich zu vollziehen.

Hiermit schließen wir die Gelbgruppe ab, welche die zahlreichsten Vertreter unter den Farbenbezeichnungen des Chanson hat, nachdem wir uns daran erinnert, dass wir als hierher gehörig gefunden haben: gelb oder hellgelb, goldbraun, goldbräunlich, blond, fahl, bleich, weißgelb oder

wachsgelb, gelbblond, *jalne, sor, sorel, blund, falve, pale, pers, blesmie, bloi.*

Für grün haben wir nur den Ausdruck *verte,* als Beiwort zu Gras, *herbe* (671, 2175 etc.).

Das lateinische *viridis* wird [mit blühend, jung, frisch übersetzt, es wird auf die Wurzel *ghar* grün oder gelb sein, sprossen zurückgeführt. Wäre skt. *ghar* leuchten, glühen, brennen als Grundbedeutung zu setzen, so würde erst aus gelb sich das grün gebildet haben, während dann, wenn das Sprossende die Urbedeutung gewesen, man das Grün als Farbenbezeichnung verhältnismäßig früh gefunden haben würde.

Mit diesem einen einzigen Worte schließt sich uns die Grüngruppe ab, nachdem wir aus dem vermutlichen Ursprung des Wortes gefunden, dass die Farbenbedeutung sich aus dem Sprossenden oder dem Leuchtenden entwickelt hat.

Wir gelangen jetzt zu blau.

Nachdem wir alle die fälschlich hierher gezogenen Worte der Gelbgruppe überwiesen haben, bleibt uns als sichere Farbenbezeichnung nur *azur* über, welches wie das Scharlachfarbene vom Schild geschlagen wird. Das Wort *azur* ist aus *lazurium* entstanden — *f. persan lâzur.* Der Lazurstein, ein Thonsilikat mit Natrium, Kalkerde, Schwefelsäure wird als schwachglänzend bezeichnet, lasur- bis himmelblau, die Farbe als blau in den Abstufungen von wasser- bis rot- und dunkelblau. Da Azurit bei Lyon gefunden wird und zwar auch schwärzlichblau, so werden wir im *azur* des Chanson de R. ein dunkles Blau zu erkennen haben. Es wird vom Schilde geschlagen (1557).

Also auch die Blaugruppe hat nur einen sicheren Vertreter wie die Grüngruppe.

Es erübrigt, dass wir auf Schwarz und Weiß übergehen, silberweiß und grau.

Schwarz *neirs,* werden die Haare genannt (*les chevels* 3821), die Sarazenen (*la neire gent* 1917) von Nordafrika bis Aethiopien, die schwärzer als Tinte sind (1933). *Abîme*

ist schwarz wie geschmolzenes Pech (*cume peiz k'est demise* 1635). Endlich wird der Stein (*pierre*) schwarz genannt (982) — im schwarzen Tale (*Val-Neire* 975).

Niger wird auf *niç*, das in *nox* enthalten ist, zurückgeführt. Somit hätte sich aus dem Begriff des nächtlichen Dunkels die Farbenbezeichnung schwarz entwickelt.

Das Diminutiv von *niger* gibt *nigellatus*, woraus *neielez* gebildet ist: das Wort wird dem Schwert mit goldenem Schwertknopf angefügt (684), um zu bezeichnen, dass dasselbe mit Schmelz ausgelegt ist, und zwar mit schwarzem — oder wenigstens dunklem, wie ja auf eine ähnliche Trübung der Stahlmasse das *brun* deutet.

Haben wir von schwarz nur *neirs* und *neielez* — bei *neielez* ist aber die Anwendung vielleicht nicht als Farbenbezeichnung zu nehmen — so ist die Weißgruppe um so ergiebiger.

Das Wort *blancs* ist dem ahd. *blanch* blinkend, weiß, glänzend, schön entlehnt, es wird zurückgeführt auf *blîkan* bleichen, „indem die i-Wurzel einen Nasal erhielt," wie Kluge sagt.

Seine Verbindung findet es mit den Zähnen (*les denz* 1934), den Händen (*mains* 2250), dem Bart (*la barbe* 117), der weiß wie Schnee ist (*cume neifs sur gelée* 3319). *Blancs* sind die Maultiere (*mules* 89), ist des Pferdes Schwanz (1651 *cue*), ist der Sarg aus Marmor (*sarcous de marbre* 2966), der Stoff (*palie* 2652) oder die Decke, die Fahne an der Lanze (*gunfanun* 999). Wie das Blaue und Rote, so wird das Weiße vom Schilde abgeschlagen (3173).

Der Schild (*escut* 3465) und die Halsberge (*osberc* 1946) werden weiß genannt, also wol vom hellen Glanz des Eisens im Widerschein der Sonne.

Blancs heißt es von den Blumen im Sommer (*cume flur en estet* 3162), im April (*en avril* 3503); der Hage- oder Weißdorn begegnet uns (in *blanche cume flur en espine* 3521), denn *espine* ist *spina, alba spina aubépine.*

Als einstimmend zu *blancs* wird *fluriz* gebraucht, das

nicht aus *floridus* blühend, sondern *floritus* ausgeblüht, fahl, silberweiß, weiß entstanden ist. *Florere* soll der Wurzel *bhal* oder *bhla* entstammen, es wäre somit ohne ursprüngliche Beziehung auf das Aussehen der Blume.

Fluriz, weiß, ist der Bart des großen Karl (*à la barbe flurie* 970) sein Haupt aber weiß oder silberweiß (*tut flurit le chief* 117) wie die Häupter der französischen Barone der zehnten Rotte (*les chiefs fluriz* 3087); endlich wird das Wort von dem Schilde gebraucht (*la targe k'est flurie* 3362), von Gautier kecklich übersetzt, *orné de fleurs peintes* — aber ich denke, wir bleiben bei weiß bemalt, weiß.

Als Verwandten haben wir hier *canuz* einzufügen, von *canutus:* da *canus* auf *kas* glänzen zurückgeführt wird, so wäre die Bedeutung silberweiß, weißgrau. Zugefügt wird das Wort dem Barte Karls des Großen (*ki la barbe ad canue* 2308), das Haar des Neimes (*le peil* 231) und Barthaar Karls (*li peil sont canut* 3954) wie im allgemeinen von Karl gesagt wird (*ki est canuz* 551).

Hier haben wir auch *clers* anzuschließen. *Clarus* wird auf die Wurzel *kar, kal* tönen, hallen, rufen zurückgeführt, aber auch aus *skal, kal* glühen hergeleitet. Allein ein Anschluss an die letzte Etymologie ermöglicht, zu *clers* als Farbenbezeichnung zu gelangen. So ist es hellglänzend von Stahl und Eisen, weißlich, silberweiß, wenn Durendal (2316) *clere* genannt — und von *Joieuse* die *clartet*, der silberhelle, stahlhelle Glanz (2990) gerühmt wird. Dieselbe Farbenbezeichnung hat *clere* in seiner Verbindung mit dem Schwert (*espée* 445), den Helmen (*helmes* 3274).

In seine Urbedeutung glühen geht es in einigen Verbindungen ein, aber so, dass es nur allgemein als glänzen, zur Verstärkung der Lichterscheinung dient, als Beigabe des Feuers (*li fous* 3912), der Sonne (*soleilz* 157), (*l' jur* 162) des Tages, und des hellen Farbenscheines in (*le sanc tut cler* 1342) dem Blute.

Gleiche allgemeine Bedeutung hat es in seiner Beifügung zum Morgengrauen, welches im Chanson *albe* ist

(737) — das immerhin das Grau bezeichnen kann, welches wir dem Morgen geben, da *albus* eben auch fahl, weißgrau bedeutet.

Aehnlichem Zweck dient als Farbenbezeichnung die Hinzufügung von *gent* zu *culur* Farbe; (*el' vis gente culur*), von der hellen, frischen Farbe des Gesichtes (3763), wie denn *gente* von *genitum* herkommt, das auf *gigno* zurückgeht, welches hervorbringen, erzeugen heißt.

Vairs ist das lateinische *varius*, als Farbenbezeichnung giebt Gautier: *le vair était une fourure composée, blanche et grise* — das Akademielexikon gibt an, dass es zur Bezeichnung von Eisenhütchen gebraucht wird, Thibaut übersetzt graues Pelzwerk, Grauwerk. Da auch wir von grauen Augen sprechen, so dürfte unsere Bezeichnung, der heutige französische Sprachgebrauch Einstimmung zu dem Ausdruck des Chanson geben, wenn die Augen grau genannt werden, *vairs ont les oilz* — wenn *oilz* nach richtiger Vermutung gesetzt ist (v. 283).

Zu den allgemeinsten Lichterscheinungen würden noch *luisanz* von der Sonne (*li soleilz* 3345) und dem Monde (*la lune* 2512) gesagt, zu rechnen sein, ebenso wie *flambius*, doch sind eben leuchten und flammen zu allgemeine Bezeichnungen, um besondere Behandlung zu verlangen, wie endlich *luises, luiserne, flambes, flambient, reflambes.*

Somit haben wir in dieser Gruppe vereint: *blancs, fluriz, canuz, clers, gent, vairs* — und die Worte für leuchten und flammen.

Ich schließe jetzt unmittelbar die Farbenbezeichnungen des Nibelungenliedes hier an, bevor ich die weiteren Erwägungen anstelle aus dem aus dem Chanson de Roland gewonnenen Stoffe.

Diesmal mögen die weniger lebhaften Farben den Anfang machen. Demnach hat blau zu beginnen.

Blau kommt aber im Nibelungenliede als Farbenbezeichnung nicht vor: auch bei den Worten: *ouch hât er sô zerblouwen darumbe mînen lîp* (837,2) haben wir an eine

Beziehung auf blau nicht zu denken, da nach Kluge zwischen mhd. *bliuwen* ahd. *bliuwan* schlagen und dem Worte blau ein Zusammenhang sich nicht erweisen lässt.

Von Grün erfahren wir dagegen mehr. So wird *grüene* das Gras genannt (388,3) der Wald (871,1), Steine heißen so (415,2) auf dem Schildveszel (also dem Umhängsel), demnach Edelsteine. Grün wird auch der Marmelstein genannt, aus welchem der Saal erbaut ist (388,3). Endlich heißt es: *ein vil liehter Jaspis grüener danne ein gras* (1721,3), welcher sich im Knopfe des Schwertes befindet.

Da nun nach der Steinkunde die Farbe des Jaspis als gelb, rot und braun bezeichnet wird, so müsste das Grün desselben zu gelb hinneigen. Freilich betont der Dichter grade das Grün des Steines: mithin liegt eine scharfe Farbenbezeichnung in diesem Falle nicht vor.

Auf die Urvorstellung befragt, von welcher das Grün als Farbenbezeichnung entstammt, erfahren wir, dass grün aus der Wurzel *grô* wachsen hervorgegangen ist — eine indogermanische Wurzel soll in entsprechender Bedeutung nicht vorhanden sein.

Somit ist grün eigentlich das Aufgesprosste, damit ist denn auch die Hinneigung zu gelb erklärt.

Jetzt haben wir uns dem Gelb zuzuwenden. Von einem Gelb im gewöhnlichen Sinne, als Farbenbezeichnung, ist im Nibelungenliede keine Spur, doch dürfen wir wohl das bleich hierherziehen, ohne freilich Gewähr dafür bieten zu können, dass der Sänger auch den wachsgelben Schein in bleich gesehen hat, welcher den Todten eignet, wenn er sagt, *erblichen was sîn varwe* (928,1).

Auf den gelblichen Schein mag auch gehen, wenn gesagt ist: *des liehten mânen prehen* (1560,1). Zurückgeführt wird *brehen* auf got. *braihvan*, die Wurzel *bra* in der Bedeutung aufleuchten, glänzen.

Aus dem Gelben in das Rote geht die Farbe des Bartes ein, wenn es heißt, er sei *roetelech.*

Hierher würde auch gehören, wenn rot vom Golde

gesagt wird, wie die Türme so Türne von rotem golde genannt werden (1733,2) und ebenso *schellen von liehtem golde rôt* (385,3), *peken* (560) *louge* (Spangen) (2141,2), Schilde, Gere *goltvar* (365,1 und 656,2); *goldrôt* sind die *setle* (267,1).

Gelbrot ist der Schein des Feuers, der aber nur rot genannt wird, wie von den Schwertschlägen der *feuerrôte wint* aufspringt (2212,4) *rote vanken* sprühen (1990,4) *viwerrôte vanken* (185,3). Ebenso dürfte der *sonne liehtez schînen* (1564,2) sowie des Mondes (1788,1) — wir haben den Mond bei *prehen* gehabt — auf hier einstimmende Farbenerscheinungen deuten.

Rot heißt es dann vom Blute (947,1 u. s. w.), *dâ wurden bluomen rôt* (864,3), *bluotes varwe* (217,4) *bluotvarwen helde* (2025,1). Rot vom Blut sind die *ringe* (1569,2), ist der *helm* (190,4), die *brünne* (2246,3), sind die *bâre* (238,3). Auch vom blutigen Glanze singt der Dichter.

Vom Aussehen heißt es: *sîn züge sint rôt* (1939,1) *von liebe und vrouden rôt* (568,1). Rot ist auch der Mund (548,2). Vom Stoff wird rot gesagt in *samit rôt* (650,1) *borte* (1722,2).

Dann gibt es ein Zeichen *rôt* (1535,3), sowie das *morgenrôt* (280,1).

Endlich haben wir noch das Rot von der Rose in: das *antlütze rôsenrôt* (240,1), in *rôsenrôtiu varwe* (281,2).

Man nimmt an, dass rot indogermanischer Wurzel *rudh* rot sein entstamme. Wäre aber *ghar* gelb, grün sein, *gharta-chruto, rutilus, arma rutilant, rutilantior auro* vom rotgelben Glanze gesagt hierher zu ziehen, so wäre die Einstimmung von rot und gelb auch sprachlich zu erklären, wie sie sachlich im Nibelungenliede eigentlich vorhanden ist.

Gehen wir nun zu weiß, schwarz, grau, hell und licht über.

Weiß als Farbenbezeichnung zeigt sich in *snêwîzer waete* (380,2) und in *sabenwîzen hemde* (584,2), als Schönheitsbezeichnung in der Hinzufügung zu Arme und Hand (293,1

u. s. w.), vom hellen Schimmer des Erzes in *wîze brünne* (187,2) und *halsperge* (1655,3).

Weiß wird aus ahd. *wîz*, got. *hweits* hergeleitet, es wird auf die indogermanische Wurzel *kwid : kwit* zurückgeführt, woraus skt. *çvit* weiß sein, glänzen, *çvêtá* weiß, *çwitna* weiß. Somit dürfte das Glänzende der Urbegriff sein.

Einstimmender Anschauung entspricht klar und blank, in: sie (die Frauen) waren *hübsch* und *clâr* (1594,4); Da mhd. *klâr* lateinischem *clarus* entstammt, das auch auf die Wurzel *skal*, *kal* glühen zurückgeführt wird — also auf hellen, weißgelben Schein deutet, mit der Neigung zu rot, während das klar des Nibelungenliedes wie es scheint das Weiß hervortreten lässt, so hat sich die Bedeutung erst entwickelt.

In Weiß geht blank ein, wenn es heißt (von *ros, cleit, schild*) von *snêblanker varwe* (384,2) und vom Hemde: *mîn hemde sô blanc* (618,2). Rein oder glänzend bedeutet es in *reiner sweiz* (1819,2).

Der Gegensatz von weiß ist schwarz. Schwarz erscheint als Farbenbezeichnung nur von der Kleidung gesagt in *swarz phellîn* (893,2), *swarzem zobele* (1764,2), *pfelle swarz alsam ein kol* (356,4) und *kleit von rabenswarzer varwe* (3863,). Das ahd. *swarz*, got. *swarts* weist auf ein gemeingermanisches Wort hin, es entspricht lat. *sordes* (für *svordes?*) und erweist sich als ursprüngliche Bezeichnung für schmutzig — worauf auch gr. *μέλας* der Bedeutung nach zurückgeht, wie skt. *malam* beweist — wenn nicht, worauf mich Lit. *molis* Lehm, *melynas* blau, Cymr. *melyn*, Corn. *milin, arem. melen flavus, croceus* führen, — farbig die Urbedeutung gewesen ist — *noir* hatte uns bekanntlich zu nächtlich geführt.

Entsprechende Bedeutung hat sal in *sal von trähen* (362,3) von ahd. *salo* dunkelfarbig, trübe, schmutzig.

Auch trübe gehört hierher in *truoben lichter ougen schîn* (573,2), *schilte trüebe und bluotes naz* (1559,4), *der helmschîn muoz vil trüebe werden* (2207,3), es wird auf got. *drôbjan* verwirren, irre machen, Aufruhr erregen zurückgeführt,

der Wurzel *drôb* wird keine Beziehung zu den übrigen indogermanischen Sprachen zugeschrieben.

Zur Farbenzeichnung für grau dient *gris* — was auch wir haben, z. B. in *griser Zwirn. Griser Zwirn* weist bei uns freilich auf grau mit der Neigung zu gelb hin, aber das Nibelungenlied hat grau als weiß mit der Schattirung in die Farbe des Silbers in *gemischet was sîn hâr mit einer grîsen varwe* (1672, 2.3). Auch die *grîse* werden als Greise hierher zu ziehen sein, sowie Albrich als *altgrîser* Mann (466,2). Es gilt für fraglich, ob das Wort weiter als auf das ahd. *grîs* zurückzuführen ist.

Als Lichterscheinungen seien endlich erwähnt *fiwer lougen* (431,2), *manec edelstein lûhte* (521,3), *die lûhten von den handen* (384,4), *do lûht in ir hêrlich gewant* (1699,3), *daz ez lougen began* — *von riwerrôten winden* (1999,2) *ouch lohent im die ringe* (1779,3), *der lûhte maneger leije* (415,3).

Den Schluss mag *lûterlîche* machen in: *der schîn so lûterlîche ab den wolken gât* (282, 1. 2.). Got. *hlûtes* rein, gewaschen wird mit *κλυδ* in *κλύζω* bespülen, waschen, reinigen, *κλύδων* zusammengestellt.

Hiermit ist der Stoff im Nibelungenliede erschöpft, insofern ich nicht einige Kleinigkeiten bei dem Durcharbeiten desselben übersehen habe, was indess, selbst wenn es geschehen sein sollte, das Gesammtergebnis nicht ändern dürfte.

Das Chanson de Roland hatte als allgemeine und specielle Farbenbezeichnungen: *vermeill, envermeillié, bruns, bise* (*sardonie, roet?*), *jalne, sor, sorel, blund, falve, pale, pers, blesmie, bloi, verte, azur, neirs neielez, blancs, fluriz, canuz, clers, gent, vairs, luisanz, luises, luiserne, flambes, flambient, flambius, reflambes,* scharlach und rot, braun, rotbraun, gelb, goldbraun, goldbräunlich, blond, gelblich, grün, dunkelblau, schwarz, schwärzlich, weiß, silberweiß, grauweiß, grau (flammend, leuchtend u. s. w.).

Das Nibelungenlied hat grün, erbleichen, rötlich, rot, goldrot, rosenfarben, rosenrot, feuerrot, Morgenrot, weiß,

schneeweiß, sabenweiß, blank, schneeblank, klar, schwarz, sal, trübe, grîs, altgris (Feuer, Licht leuchten, lohen, lauter Funke, Prehen = Glanz).

Von den Farbenbezeichnungen des Chanson lassen sich einige auf die indogermanische Vorzeit zurückführen, aber keine in klarer, bereits in der Urzeit fest ausgeprägter Bedeutung einer bestimmten Farbe: selbst mit dem Lateinischen verbindet die altfranzösischen Worte mehr Wurzelgemeinschaft als genaue Einstimmung der Farbenbezeichnung, das germanische Element ist gleichfalls mit einigen Worten vertreten, welche scharfe Einstimmung vermissen lassen.

Da das Deutsche eine reine Ursprache ist, so können wir die wenigen eigentlichen Farbenbezeichnungen des Nibelungenliedes zum Teil ohne weiteres aus indogermanischen Wurzeln herleiten, aber für eine indogermanische Farbenbezeichnung kann nur rot gelten — und eigentlich auch nur diese bedingt, wenn, wie sich aus den Anführungen von Fick ergibt, auch die Bedeutung von gelb in die von rot in dieses Wort hineinragt: Skt. *rudhira* bezeichnet als Subst. den Mars, der Schein des Planeten ist aber weißgelb — und außer Blut auch Saffran. Saffran oder Krokus ist aber reines Gelb.

Und nun suchen wir aus dem Gebotenen die nötigen Schlüsse zu ziehen.

Zunächst erinnern wir uns daran, dass aus den angeblich mangelhaften Farbenbezeichnungen der Griechen, von denen Goethe sagt, sie seien schwankend und unbestimmt, — in Wirklichkeit hat er dieselben nicht richtig erkannt — die Ansicht entstanden war, die Griechen hätten nicht alle Farben gesehen. Der Darwinismus hatte diese Ansicht aufgenommen und weitergebildet — Magnus hat in diesem Sinne treffliche Arbeiten veröffentlicht — Reisende und Naturforscher haben Beweismaterial bei den Naturvölkern gesucht — und gefunden oder zu finden geglaubt — je nach ihrem Standpunkt — warum soll nicht auch ein Zulukaffer unserer Tage Eigenheiten

des altgriechischen Menschen und der homerischen Dichtungen erklären können, wenn man die Fragen darnach einrichtet? — und in der Tat lassen die Farbenbezeichnungen der Naturvölker ebensoviel zu wünschen übrig, wie ihre Fülle in manchen Beziehungen überrascht, als deren Fähigkeit, feinere Farbenunterschiede zu machen, nach kurzer Schulung zu den erfreulichsten Ergebnissen führt, wie ich gleiche Erfahrung bei den Litauern in Russland gemacht habe — aber der Darwinismus sollte vor dem Schluss, zu welchem er gelangt ist, zurückgeschreckt sein, da bei seinen Annahmen und wörtlichen Texterklärungen schon im Altertum eine Entwicklung im Farbensehen anzunehmen wäre, nach welcher Homer den Regenbogen nur als einfarbigen zu sehen vermocht hat, Aristoteles als mehrfarbigen bei drei Farbengruppen, Vergil aber als tausendfarbigen.

Dem Darwinismus in seinen überhasteten Schlussfolgerungen war ein Sprachforscher vorangegangen — Lazar Geiger, der aus dem Material der Sprache zu entsprechenden Ergebnissen gelangt war. Oscar Schrader „Sprachvergleichung und Urgeschichte“ glaubte beweisen zu können, dass früher nur langwellige Farben gut gesehen seien, da nur rot, gelb, weiß und schwarz durch alle indogermanischen Sprachen gingen. Aber selbst diese Zusammenstellung Schraders besagt nichts, da schwarz aus schmutzig entstanden in den keltischen Sprachen *melyn, milin, melen flavus, croceus* bedeutet — in der Odyssee heißt der blonde Odysseus *μελαγχροίης*, also rotbraun — weiß auf glänzend zurückgeht, gelb auf gar hell sein, glänzen, rot endlich die Verbindung mit gelb nicht ausschließt. Die Farbenbezeichnungen der Indogermanen beweisen, dass die Einzelvölker nach Trennung oder Differenzirung des Urvolkes dieselben ausgebildet haben, wie alle übrigen wesentlichen materiellen und geistigen Aeußerungen ihres Lebens dieser Zeit entstammen, ohne dass wir den Schluss für erlaubt halten dürfen, dass die Indogermanen der Urzeit nicht schon früher die Fähigkeit

zu einer höheren Ausbildung in materieller und geistiger Cultur besessen.

Dem berührten Darwinismus in seinen unglücklichen Schlüssen — was wenn dieselben richtig gezogen wären, zu einer Vervollkommnungsfähigkeit führen müsste, vor der uns bleiches Entsetzen erfasst, tritt der Psychologe entgegen, wenn Lazarus im „Leben der Seele“ jenen angeblichen Mangel in der Farbenunterscheidung des Auges und der Farbenbezeichnung der Sprache auf subjective Apperception und deren Nichtschulung zurückführt: das in dieser Hinsicht nicht geschulte Auge, wie die in dieser Beziehung nicht reich ausgebildete Sprache fasst eben in Gruppen zusammen, was der Mensch in Wirklichkeit sehr wol zu unterscheiden versteht. (Vgl. diese Zeitschr. VIII 121—123.)

Und ich denke, auch die Farbenbezeichnungen des Chanson de Roland sowie des Nibelungenliedes treten hier als vollgültiger Beweis ein gegen den Darwinismus, wenn man diese Dichtungen als Spiegel betrachtet, welche einen Teil des wirklichen Lebens jener Zeiten widergeben. Verglichen mit dem Chanson de Roland hat unser Heldenlied, das uns doch in einer Fassung vorliegt, welche der Zeit nach um über 200 Jahre derjenigen des Chanson nachsteht, einen Mangel an Farbenbezeichnungen, welcher erstaunlich ist; die homerischen Farbezeichnungen sind selbst verglichen mit denjenigen des Chanson, weit reicher und mannigfaltiger —aber wer wagt zu behaupten, wenn die Dichter des Nibelungenliedes blau und gelb gar nicht haben, dass man um jene Zeit gelb und blau nicht zu sehen vermocht hat? Gilt doch gelb sogar für eine indogermanische Farbenbezeichnung.

Doch wir eilen zum Schluss.

Glaubt Gladstone in seinen Untersuchungen über die Farbenbezeichnungen des Homer, in Ilias und Odyssee, das Ergebnis ermittelt zu haben, dass die homerischen Griechen mehr auf den Helligkeitsgrad der Farben geachtet, als auf deren sonstige Beschaffenheit, so führen uns die Farben-

bezeichnungen des Chanson de Roland und unserer alten deutschen Dichtung in mehr als einer Beziehung zu entsprechendem Ergebnis, wie ein Blick auf die Zusammenstellung der behandelten Farben erweist.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier der Zufall ausgeschlossen ist.

Wie erklärt sich nun diese Einstimmung? Physiologisch? Nein, denn wir können den Sängern der homerischen Dichtung, des altfranzösischen und alten deutschen Heldenliedes nicht ein nur teilweise entwickeltes Farbenorgan zuschreiben wollen, da doch im griechischen Heldenliede wie im Chanson sich gar manche feine Farbenschattirung bemerkt findet, da das Althochdeutsche Farben hat, welche das mittelhochdeutsche Lied nicht bietet. Psychologisch? Nein, denn Zeit und Raum scheiden die Sänger des alten Hellas von denen des alten Britannien, Frankreich und Deutschland in zu scharfer Weise, um aus psychischer Einerleiheit entsprechende Verwendung der Farbenbezeichnung und den Mangel in derselben zu erklären. Aesthetisch? — Ja, denn der Dichter schildert nicht das Leben seines Helden und den farbenvollen Schauplatz seiner Tätigkeit, wie sie sind, sondern wie der höhere Zweck des Kunstwerkes dieselben verlangt. Deshalb haben die jugendkräftigen, waffenfrohen Heldensänger des alten Hellas wie des Reiches der Franken jenseits des Rheines und der Deutschen diesseits des schönen Stromes ihre Lust an den hellen Farben des Lichtes und meiden das Dunkel, außer wo dasselbe gebieterisch sein Recht verlangt.

Ist aber dieses Ergebnis richtig, so hat fortan jede neue Farbenuntersuchung mit den bestimmenden Faktoren zu rechnen, der Physiologie als der Wissenschaft, welche das Wesen der Farbe zu erschließen versucht — der Psychologie, welche uns den Mangel in der Beherschung der Farbenbezeichnungen erklärt — der Aesthetik, welche lehrt, aus welchen Gründen der Naturmensch wie der Culturmensch, der Sagenerzähler, Sänger und Dichter als

der Vertreter seines höchsten religiösen und künstlerischen Vermögens, gar manche Farbe vernachlässigt, während er mit anderen in reizvollem Schmucke seine Helden und deren Umgebung auszustatten weiß, dass große Gelehrte zu dem Wahne geführt wurden, jene Dichter und die Menschen ihrer Zeit hätten nur jene Farben, von welchen sie singen und sagen, gekannt, die anderen aber nicht zu sehen vermocht.

Somit hat der Darwinismus in den Untersuchungen über die Farbenbezeichnungen und das Sehvermögen der Naturvölker nicht aus der Organisation derselben, sondern aus Psychologie und Aesthetik seine Schlüsse zu ziehen.

Ueber die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Daimones.

Von Dr. Franz Krejčí in Neubydžow.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *δαίμων* lässt sich nach der gewöhnlichen lexicographischen Schablone nicht feststellen. Die bisherigen Erklärer[1] haben sich mit Constatirung verschiedener Bedeutungen dieses Wortes begnügen müssen, ohne anzugeben, wie dieselben miteinander zusammenhängen und ohne anzudeuten, wie es überhaupt möglich war, dass ein Wort entschieden mythologischen Ursprunges so viele Bedeutungen annehmen konnte. Die

[1]) Gerhard: Ueber Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Daemonen und Genien. (A. d. berl. wiss. Akad. 1882.) Ukert: Ueber Daemonen, Heroen und Genien. (A. d. k. sächs. g. Ges. Hist. phil. Sektion 1850. II., pag. 165.) Otto Ribeck: Daemon und Genius 1868 (Festrede). Preller (in der Mythologie). Pape s. h. v. und andere Mythologen und Lexicographen.

Etymologie, die wir ohnehin später besprechen wollen, gibt keine genügende Aufklärung darüber; wir erfahren bloß mit welchem Stamme dieses Wort verwandt ist, aber durch keine Metapher, durch keine philologische Machination lässt sich daraus erklären, wie es einmal den unbestimmten Begriff des höchsten Wesens, das zweitemal einen Gott, dann einen Genius und sogar den Geist der Abgeschiedenen bezeichnen konnte. Nun tritt noch der Umstand hinzu, dass dies Wort durch die Vermittlung des Christentums in moderne Sprachen übergangen ist, wodurch die Verwirrung noch vergrößert wird.

Ich glaube, dass die Erklärung nur auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie möglich ist und versuche dies in dieser kleinen Abhandlung zu beweisen.

Wenn ich sage „vergleichende Mythologie", so meine ich diejenige Richtung der mythologischen Forschung, welche sich nicht auf einzelne Völker beschränkt, sondern, welche auf Grundlage psychologischer Gesetze in der Cultur aller Völker einen Entwicklungsprocess sieht, also diejenige Richtung, deren Repräsentant diese Zeitschrift ist.

Diesen Entwicklungsprocess stelle ich mir, was die Entstehung der Gottesidee und überhaupt der Religion betrifft, im Großen und Ganzen so vor, wie es z. B. von Elard H. Meyer im Anhange zum 1. Teile seiner indogermanischen Mythen kurz angedeutet ist. Die erste Periode bildet der Ahnen- oder Seelencultus, die zweite der Geisterglaube. Vom Standpunkte der vergl. Mythologie ist anzunehmen, dass auch die Griechen, deren religiöse Vorstellungen, so weit die ältesten literarischen Denkmäler reichen, durchaus der dritten Periode, welche durch den Götterglauben charakterisirt ist, angehören, dass also auch die Griechen die zwei ersten Stadien durchgemacht haben. Spuren des ersten Stadiums erblicken wir im Heroencultus, in verschiedenen Gebräuchen und Festen (z. B. der Allerseelentag [Preller, Griech. Myth. I. 3. Aufl. 330], der Cultus des chthonischen Hermes, und überhaupt der gesammte Totencultus). Und dass die Griechen

auch die zweite Stufe des gemeinsamen Entwicklungsprocesses durchgemacht haben, das verbürgt uns das Wort *δαίμονες*, welches unserer Meinung nach ursprünglich jene Geisterschaaren bedeutete, welche in jener Periode das ganze Weltall beherschten und durch deren Individualisirung erst die großen Naturgottheiten entstanden.[1]

Somit ergibt sich eine doppelte Aufgabe unserer Abhandlung. Indem wir die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Daimôn im angegebenen Sinne feststellen wollen, müssen wir den Analogieschluss, demzufolge der Geisterglaube bei den Griechen in vorhistorischer Zeit vorausgesetzt wird, durch Tatsachen zu verstärken suchen.

1. Vorerst sind zwei wichtige Notizen zu berücksichtigen. Die eine befindet sich bei Herodot II, 52. Da wo er vom Ursprunge der griechischen Götter handelt, sagt er unter Anderem: *ἔθυον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ᾽ οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀκηκόεσάν κω.* (das haben sie erst von den Barbaren erfahren und von denselben die Götternamen übernommen) *παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἕλληνες ἐξεδέξαντο ὕστερον. ὅθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοί τε τινὲς τὰ εἴδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὗ πρώην τε καὶ χθὲς, ὡς εἰπεῖν λόγῳ* (nun folgt die bekannte Stelle über Homer und Hesiod). Aus diesen Worten tritt das interessante Factum klar zu Tage, dass sich bei den Griechen eine, wenn auch schwache, Erinnerung an jene Zeiten erhalten hat, wo sie keine Götternamen hatten. Von unserem Standpunkte war es nie anders möglich, als in der zweiten Periode. Da waren ganze Schaaren von Geistern, welche in ihrer Gesammtheit die Gottesidee repräsentirten, und deswegen

---

[1] Es werden zwar in modernen Sprachen die hier gemeinten Geister ohne Weiteres Daemonen genannt, wie z. B. in der bereits erwähnten Schrift von Meyer, oder in der Uebersetzung von Tylors Anfängen der Cultur; dass dies aber für unseren Zweck ohne Belang ist, versteht sich von selbst.

wurden sie, wo es sich um Anrufung jener unbekannten Macht handelte, von welcher sich der Mensch abhängig fühlte, mit einem Collectivnamen zusammengefasst. Man kannte keinen Geist = Gott, sondern Geister = Gott. Wenn man diese Stelle bei Herodot so auffasst, lässt sich dieselbe ganz gut mit der hesiodeischen in Einklang bringen, die wir gleich besprechen wollen.

2. In den Erga v. 90—201 wird die Entstehung der menschlichen Geschlechter geschildert. Es ist die bekannte Sage von den fünf Zeitaltern, die dann in verschiedenen Variationen sowol in griechischer als auch in römischer Literatur widerkehrt und ihre Analogien fast bei allen Völkern findet. Für uns ist der Umstand wichtig, dass ein Geschlecht *δαίμονες* und eins *ἥρωες* genannt wird und dass, wenn wir die supponirte Bedeutung der Daimones festhalten, die Reihenfolge der Entwicklungsphasen gerade umgekehrt angegeben wird, als es nach unserer Auffassung vom Standpunkte der vergleichenden Mythologie der Fall sein kann. Wir reihen nämlich: Heroen (Ahnencultus), Daimones (Geisterglaube), Götter; und Hesiod: Götter, Daimones, Heroen. Und diese umgekehrte Reihenfolge stimmt mit der Stellung, welche die hesiodeischen Gedichte in der griechischen Mythologie einnehmen, völlig überein, so dass sie ganz naturgemäß erscheint und als Beweis für unsere Behauptung gelten kann.

Die hesiodeischen Gedichte sind theologischen Ursprunges; sie entstanden in der Zeit, wo es sich den Priestern um Consolidirung der religiösen Vorstellungen handelte.

Es lag selbstverständlich im Interesse der Priester, dass sich der ganze Cultus in ihren Händen und im Tempel des betreffenden Gottes concentrire; deswegen suchten sie alle Vorstellungen zu verdrängen, welche das Gemüt des Volkes von dem neuen Cultus abwenden könnten. Sowie die christlichen Apostel jeden Aberglauben, jede Erinnerung an heidnische Götter unschädlich machen mussten, um dem neuen Glauben Vorschub zu leisten, so taten es auch die heidnischen

Theologen mit den älteren Vorstellungen, welche ihnen unbequem waren. Dem neuen Göttersystem stand der alte Geisterglaube und der noch ältere Ahnencultus entgegen, den Olympiern die Daimones und Heroen, sie mussten herabgesetzt werden, ihre Macht musste im Vergleiche mit den neuen Göttern auf ein Minimum beschränkt werden. Deswegen wurden sie den Göttern untergeordnet und das konnte auf keine schicklichere Weise geschehen, als wenn man sagte, sie seien von den unsterblichen Göttern erschaffen worden! Auf ähnliche Weise sind in den christlichen Religionen die heidnischen Götter zu Engeln oder Teufeln, ja sogar zu Heiligen geworden (z. B. in den serbischen Märchen.[1]

In dem hesiodeischen Mythos von den Zeitaltern liegt uns also eine theologisch-tendenziöse Umgestaltung der ursprünglichen Vorstellung vor, wie sie so manchen Mythen zu Teil wurde, wobei wir auf das treffliche Werk Goldziehers über den Mythos bei den Hebräern verweisen.

Für unseren Zweck haben wir dadurch eigentlich nichts Positives gewonnen; dagegen haben wir im Vorhinein jede Einwendung beseitigt, welche gegen unsere Auffassung des Wortes *δαίμων* auf Grund dieses hesiodeischen Mythos erhoben werden könnte.

3. Derselbe Hesiod berichtet über die Daimones Folgendes (Erga, v. 109 ff.):

Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες.
οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ᾽ οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥςτε θεοὶ δ᾽ ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες . . . .
. . . αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, . . .
. . . πλουτοδόται . . . . .

[1] Tylor II. 120: Die Localgottheiten ... waren dem innersten Gefühle des vorchristlichen Europas zu nahestehend und zu teuer, um ohne Ersatz verworfen zu werden. Es zeigte sich leichter, sie durch Heilige zu ersetzen ...

Im V. 252 wird ihre Anzahl angegeben:

τρὶς γὰρ μυρίοι εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἀθάνατοι Ζηνός φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων·
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.

Hier ist zweierlei hervorzuheben.

Erstens wird den Daimonen die Funktion der Schutzgeister zugeschrieben, und dies hängt mit der von uns supponirten ursprünglichen Bedeutung des Wortes eng zusammen. Denn die allererste Funktion der vergötterten Ahnen war die Sorge um ihr Geschlecht; diese Funktion ist eben der Keim aller religiösen Vorstellungen. Der Mensch betete die Ahnen an, um von ihnen Hilfe zu erflehen, er opferte ihnen, um sie für seine Bitte zu gewinnen; er stand ja gegen die erschreckenden Naturereignisse hilflos da und nur übernatürliche Wesen konnten ihn retten. Er würde sie aber nicht anbeten, wenn er nicht fest überzeugt wäre, sie können ihm helfen, und so entstand der Keim der Gottesidee, dass heißt des Begriffes von jenem geheimnisvollen mächtigen Wesen, von dessen Macht sich der Mensch abhängig fühlt, und welches die Natur beherscht. Als der Seelen- zum Aberglauben sich entwickelt hatte, waren die Daimones die allmächtigen, die wolwollenden Beschützer der Menschen und die strengen Rächer aller Laster; und diese Eigenschaft ist der Hauptbestandteil des ganzen Begriffes, so dass sie mit dem Namen *δαίμονες* auch dann verbunden blieb, als dieselben alle ihre göttlichen Eigenschaften eingebüßt hatten und sie den mächtigeren Naturgottheiten überlassen mussten. Die Daimones blieben also auch für Weiteres Beschützer der Menschen nur mit dem Unterschiede, dass sie das im Namen der herschenden Götter und *Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς* taten, wie es eben der hesiodeische Mythos schildert.

Zweitens wird hier von unzähligen Geisterschaaren gesprochen und diese Vorstellung war bei dem Volke mehr verbreitet, als man vielleicht vermuten würde. Ich schließe das

aus dem Umstande, dass diese Vorstellung bei einzelnen Philosophen, wie bei Pythagoras, Empedokles, Heraklit und besonders bei Plato widerkehrt. Die Philosophen traten bekanntlich in mancher Hinsicht dem Volksglauben näher als es die vorgeschrittenen theologischen Anschauungen der gebildeten Schichten erlaubten. Ich erinnere bloß an die Hylozoisten und an den in puncto des Volksglaubens so conservativen Sokrates, dessen Erklärung im Phaidros 229 E. sehr wichtig ist. — Es kann, glaube ich, kein Zweifel bestehen, dass der Glaube an Geister, an die das ganze Weltall erfüllenden und alles belebenden, im Volke noch bedeutend lange fortlebte, ehe ihn die neuen theologischen Anschauungen verdrängten.

4. Auf Grund der eben erörterten Tatsachen können wir schon die Bedeutung des Wortes daimôn, wie sie in der griechischen Literatur erscheint, in Betracht ziehen. Dieselbe wechselte mit wahrer Proteusnatur von Homer und Heriod angefangen bis zum neuen Testamente, so dass es den Lexicographen bisher nicht gelang die verschiedenen Umwandlungen miteinander in Einklang zu bringen und dadurch die ursprüngliche Bedeutung festzustellen. Schon diese Verschiedenheit ist so auffallend, dass es einer Erklärung bedarf.

Vom psychologischen Standpunkte ist es eine ganz normale Erscheinung. Wenn nämlich ein Wort seine ursprüngliche Bedeutung auf irgend eine Weise verliert, d. h. wenn es aufhört Zeichen eines gewissen Begriffes zu sein, so verschwindet es entweder aus dem Bereiche der lebendigen Sprache oder es wird mit neuem Inhalte versehen. Der leere Raum, der dadurch gewissermaßen im Gemüt entstehen würde, kann nicht bestehen; hat eben auch die Seele ihren *horror vacui:* sogleich drängen sich in den leeren Raum neue Vorstellungen ein und zwar desto erfolgreicher, je mehr sie der alten Vorstellung verwandt sind. Auf diese Weise, um ein Beispiel anzuführen, wird der Ueber-

gang vom Naturmythos zum heroischen[1] erklärt, auf diese Weise bekommen leere Wörter, unter denen sich das Kind gar nichts vorstellen kann, erst im Laufe der Zeit ihren religiösen Inhalt.[2] Einen ähnlichen Fall haben wir auch hier zu verzeichnen. Nachdem die Gottesidee von den Daimones auf die Götter übertragen worden war, musste sich auch der Inhalt dieser Vorstellung modificiren und weil hier kein logisches Princip, sondern bloß der psychologische Mechanismus entscheidend wirkte, schwankte die Bedeutung zwischen den nahe stehenden Vorstellungen. Daraus ergibt sich, dass alle die verschiedenen Bedeutungen des in Frage stehenden Wortes mit der zu Grunde liegenden Vorstellung verwandt sein müssen; und dadurch ist auch die Methode gegeben, wie die ursprüngliche Bedeutung zu eruiren sei: diejenige Bedeutung ist wahrscheinlich die älteste, aus der sich alle Verschiedenheiten entwickeln lassen. Diese Methode ist bei den Mythologen so verbreitet, dass man an der Berechtigung derselben gar keinen Zweifel zu hegen braucht, so dass wir sie getrost auch bei unserem Worte anwenden können.

a) Am häufigsten bedeuten die Daimones die niederen Gottheiten — *deos minorum gentium* — ohne sie bestimmt zu charakterisiren. Einmal sind es die von der Versammlung der Olympier ausgeschlossenen Gottheiten, dann sind darunter Nymphen, Satyrn, Kentauren und überhaupt die großen Schaaren der mythischen Gestalten in der „Suite“ eines Bacchos, einer Artemis, eines Poseidon gemeint; oder es werden auch höhere Gottheiten wie Pan, Eros, Hypnos u. A. zu den Daimones gezählt. Dieser Gebrauch des Wortes erklärt sich aus dem, was eben vorausgeschickt wurde, leicht. Die niederen Gottheiten standen den degradirten Daemonen am nächsten und deswegen wurden sie,

---

[1] Delbrück: Die Entstehung des Mythos bei den indog. Völkern, Zeitschrift für Völkerps. III. 266.

[2] Derselbe: Ueber das Verhältnis zwischen Religion und Mythologie. Z. f. V. III. 487.

als sich das Bedürfnis herausgestellt das Wort mit neuem Inhalte zu versehen, mit denselben identificirt.

b) Wie kommt es aber, dass bei Homer nicht nur die niederen Götter, sondern auch die großen Olympier mit demselben Worte bezeichnet werden? Eine Athene, (Ilias I. 222), eine Aphrodite (Il. III. 420), ja sogar der allmächtige Vater der Götter und Menschen, der Zeus (Od. III. 166). Und noch mehr, man schwur bei den Daemonen, was doch anerkannt eins der wichtigsten Merkmale des Gottesbegriffes ist (Il. XIX. 188, XXIII. 595). Ganz richtig bemerkt also Plutarch (de def. orac. 433), dass Homer die Wörter *θεός* und *δαίμων* abwechselnd in derselben Bedeutung gebraucht.

Wir erklären uns diesen Umstand sehr leicht. Denn die Daimones waren früher dasselbe, was später die Götter und da sich der Uebergang zur neuen Epoche als nur allmählich vor sich gehend denken lässt, war es immerhin möglich, dass in der Uebergangsperiode die Namen verwechselt wurden. Spuren dieser Uebergangsperiode haben wir also in der erwähnten homerischen Gebrauchsweise zu erblicken.

Wenn dieselbe Bedeutung bei den Späteren z. B. in den hom. Hymnen, bei Herodot (II. 43), bei Sophokles, Aischylos u. A. vorkommt, ist sie homerisch d. h. durch Nachahmung der homerischen Diktion entstanden.

Ebenso ist dann die Wendung: *δαίμονι ἶσος*, welche häufig vorkommt, parallel und gleichbedeutend mit den nicht minder zahlreich vorkommenden Ausdrücken wie *ἰσόθεος*, *θεοείκελος* u. d. gl.

c) Größere Schwierigkeiten verursachten den Erklärern diejenigen Stellen bei Homer, wo *δαίμων* eine geheimnisvolle übernatürliche Macht bedeutet, wo man gewissermaßen keine bestimmte Gottheit nennen kann (Pape s. h. v.) oder wo es allgemeiner ist als *θεός* und auch mehrere Götterindividua zusammenfassen kann. (Faesi ad Odyss. XII. 421). Es wird durch dieses Wort der noch unklare,

unbestimmte Gottesbegriff bezeichnet. Um dies mit dem bisher Gesagten in Einklang zu bringen, müssen wir wieder einen Abstecher in die Völkerpsychologie machen.

Die Gottesidee entwickelte sich allmählich, wie überhaupt jeder Begriff den psychologischen Gesetzen gemäß allmählich durch Abstraction entsteht. Deswegen musste der Polytheismus dem Monotheismus vorangehen, dieser ist dann als höchste Stufe religiöser Anschauungen zu betrachten und der ganze Entwickelungsprocess dieser Anschauungen ist ein Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus. Die Griechen gehören zu den wenigen Nationen, welche zu dieser Stufe gelangten, aber bloß in den höchsten Schichten ihrer Intelligenz, in den philosophischen Systemen. Die Volksmasse blieb in der Uebergangsperiode auch während der höchsten Blüte der griechischen Künste und Wissenschaften und so erblicken wir auch in den Werken der Dichter die Gottesidee nicht als reinen Begriff, sondern als einen schwankenden Umriss. Es wundert uns also nicht, dass bei Homer dieser Begriff noch nicht fertig war, und dass wir sogar die Stufen der allmählichen Vervollkommnung desselben deutlich sehen. Es tritt uns zwar die imposante Gestalt des allmächtigen Weltbeherrschers entgegen — daneben aber sehen wir, dass in mancher Hinsicht nicht er, sondern alle Götter zusammen, Träger der Gottesidee sind. Davon belehrt uns das an manchen Stellen hervortretende Bestreben alle Götter durch verschiedene Ausdrücke und Wendungen zusammenzufassen um den Begriff der Gottheit anzudeuten.

Von der primitiven Aufzählung[1] aller Götter finden sich spärliche Reste vor (z. B. beim Schwure: Il. III. 275, XIX. 257, XIV. 278, oder die Wendungen *ἐπεύχετο πᾶσι θεοῖσι, θεοῖσι χεῖρας ἀνέσχον, θεοῖσι, θῦσαι, θ. ἠρᾶτο, ἔρδομεν ἱρὰ θεοῖς, θ. δόσαν ἑκατόμβας*). Sonst sind fol-

---

[1] Vergl. Tylor Anfänge der Cultur II. 369 (der deutschen Uebersetzung). Bei uns sind die Litaneien analog.

gende Wendungen üblich: 1) Plural *θεοὶ ἀθάνατοι*, 2) der coll. Singular *θεός*, 3) *Ζεύς καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι*. Wenn also Stellen vorkommen, wo Zeus allein als Träger der Gottesidee erscheint, so ist es als die höchste Stufe zu betrachten und man kann daraus durchaus nicht schließen, dass Zeus vom Anfang her als einziger Gott (= Gottheit, Gottesidee) fungirte, also auch nicht, dass der Monotheismus die ursprüngliche Phase der religiösen Anschauungen war.

Unter diesen Wendungen findet sich auch der coll. Singular *θεός* (als Gattungsbegriff) und ist also nicht auf einen bestimmten Gott, auch nicht auf den Zeus zu beziehen, sondern es bedeutet Gottheit, dasjenige Wesen, welches die Welt beherscht, von welchem aber der Mensch keine Vorstellung, wohl aber eine dunkle Ahnung hatte. Vergl. z. B. Od. III. 230: *Τηλέμαχε, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι.* Od. XII. 38 sagt Kirke zum Odysseus: *ὣς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός*, wozu Faesi: *θεὸς αὐτὸς* im Gegensatz von *ἐγών*, ein Gott selbst oder wie sonst Daimôn. Ferner Il. I. 178, IX. 49. 703 u. s. w. Damit stimmt überein, wenn das Wort *δαίμων*, wie auch Faesi bemerkt, in ähnlicher Bedeutung vorkommt. Es ist keine heterogene Bedeutung, sondern hängt mit dem Verhältnisse, in welchem bei Homer die Wörter *θεός* und *δαίμων* stehen, zusammen. Z. B. Il. XI. 792, XV. 403 *σύν δαίμονι;* Il. XVII. 98, 104 *πρὸς δαίμονα* = gegen göttliche Satzungen Od. II. 134, *ἄλλα δὲ δαίμων δώσει* IX. 381; *θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων.* Dabei ist hervorzuheben, dass diejenigen Stellen zahlreicher vorkommen, wo *δαίμων* eine feindselige, unheilbringende Macht bedeutet. Diese Tatsache sucht man gewöhnlich zu erklären indem man sagt: Die Götter sind gut, nur Gutes kann von ihnen herrühren, auch die Strafe, die den Verbrecher ereilt, ist eigentlich etwas Gutes im ethischen Sinne; und doch gibt es auf der Welt so viele unverschuldete Leiden; woher stammt dieses Uebel? Den Göttern konnte es der fromme

und feinfühlende Sinn der Griechen nicht zuschreiben, es musste ein anderes Wesen diese unheilvolle, odiöse Function übernehmen und dies wurde δαίμων benannt. Diese Erklärung ist richtig; nur dass es unerklärt bleibt, wie eben der Daimon oder die Daimones zu dieser nicht beneidenswerten Würde gekommen sind; warum nicht der Hades und die gräulichen Gestalten des unterirdischen Reiches?

Hier, glaube ich, wird sich unsere Grundbedeutung am besten bewähren.

In allen Mythologien und zwar auf allen Stufen der Entwicklung finden wir Keime oder Spuren des religiösen Dualismus, nämlich der Scheidung des Bösen und Guten. Schon auf der ersten Stufe hatten die vergötterten Ahnen außer der Pflicht ihr Geschlecht zu schützen auch eine andere: den feindlichen Geschlechtern, nach der bekannten griechischen Maxime, Unheil zuzubringen und umgekehrt wurde alles Unheil, welches das eigene Geschlecht traf, der Wirkung der feindlichen Ahnen zugeschrieben.[1] Diese Auffassung wurde in der zweiten Periode dermaßen modificirt dass man die Geister in böse und gute Daemonen teilte. In dritter Periode wurden die guten Daimones durch Individualisirung zu Göttern und Vertretern des guten Princips, wogegen die bösen unverändert ihres Amtes walteten. Aehnlicher Weise mussten bekanntlich auch die christlichen Religionen zum Dualismus greifen, um den Ursprung des Bösen zu erklären. Die ihrer Macht beraubten Daemonen schickten sich sehr gut zur Vertretung dieses Principes; denn der Uebergang zum neuen Göttersystem wurde mythisch als Sieg der mächtigen Olympier über das ältere Göttergeschlecht appercipirt und die Besiegten suchten sich durch geheime Ränke, durch welche sie den Plänen der Sieger entgegenarbeiteten, für den Verlust der früheren Macht zu rächen. Deswegen lauern sie auf jeden Augenblick, wo die Götter ihre schützende

---

[1] Vergl. Tylor II. Cap. XIV.

Hand von den Menschen abziehen und die Unglücklichen werden ihrer Rache preisgegeben. Dieser Glaube tritt bei Homer noch sehr deutlich zu Tage. Od. V. 421 fürchtet sich der unglückliche Odysseus *μή . . . μοι κῆτος ἐπισσεύῃ μέγα δαίμων*, Od. V. 396 heißt es: *στυγερός οἱ ἔχραε δαίμων* und gleich darauf *ἀσπάσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν*, so dass im ersten Vers das Princip des Bösen durch *δαίμων*, im zweiten das gute Princip durch *θεοί* bezeichnet ist. Ueberdies finden wir in der Wendung *στυγερός οἱ ἔχραε δαίμων* einen Rest der alten Vorstellung, dass die Krankheit durch Berührung eines feindlichen Geistes entsteht, welcher Glaube bei den Wilden noch heutzutage sehr verbreitet ist — ein neuer Beweis, durch welchen unsere Erklärung an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Ferner sind zu vergleichen Od. XVI, 64 *ὣς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τά γε δαίμων*, Od. XVIII. 256 *τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων* (= Od. XIX, 129). Dann kommen einige fast sprichwörtliche Ausdrücke, analog dem Deutschen: Was Teufel! vor: Od. XIV; 488, *παρά μ' ἤπαφε δαίμων, οἰοχίτων' ἔμεναι*, Od. XVI 194 *οὐ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι, πατὴρ ἐμός, ἀλλά με δαίμων θέλγει* . . . Vergl. XVIII. 256, XXIV. 149, VI. 172, XIX. 201. Il. XI. 480 und viele andere Stellen. Ueber die nachhomerische Literatur vergl. Pape s. h. v. Diese Variation der Bedeutung erklärt sich also aus der supponirten ursprünglichen Bedeutung ganz natürlich und ungekünstelt.

d) Aus dieser Vorstellung von unheilvoller Wirkung eines bösen Daimon entwickelte sich bei Späteren die Bedeutung: Schicksal, Los; denn es wurde ursprünglich darunter das dem Menschen prädestinirte Unglück verstanden. Schon bei Homer wird diese Bedeutung gewissermaßen vorbereitet, aber sie ist noch immer concret d. h. es wird dadurch ein W e s e n bezeichnet, welches über das Schicksal waltet, wogegen es bei den Tragikern und überhaupt bei den Späteren den Begriffen: *sors*, Glück, Unglück gleichkommt. Homerisch ist diese Bedeutung nicht und mit

Recht wird der Vers Il. VIII. 166 *πάρος τοι δαίμονα δώσω* (ich werde dich vernichten) athetirt (Pappe s. h. v. Faesi — Franke *ad h. versum*).

e) Dass der von Italien nach Griechenland importirte Genius *δαίμων*[1] genannt wurde hängt mit der oben angeführten hesiodeischen Vorstellung zusammen.

Dasselbe gilt vom Agathodaimon (Preller 3. Aufl. I. 443). Einigemal bedeutet dieses Wort bei den Tragikern, bei Lukian, Plutarch u. A. die Geister der Abgeschiedenen, und das scheint auf den Umstand hinzuweisen, dass die Daemonen aus dem Ahnencultus entstanden sind.

Ich glaube also, dass sich in der ganzen griechischen Literatur keine Bedeutung des Wortes Daimon vorfindet, welche sich aus der von uns supponirten Grundbedeutung nicht erklären lassen oder sogar mit derselben collidiren würde.

5. Zu demselben Resultate gelangt man, wenn man die Bedeutung der stammverwandten Wörter prüft.

Δαιμονᾶν oder *δαιμονιᾶν* heißt in der Gewalt eines Daimon, eines bösen Geistes sein, besessen, rasend, verrückt sein. Dasselbe bedeutet das spätere *δαιμονίζομαι* und *δαιμονικός* heißt der Besessene. Adiectivum *δαιμονιός* kommt bei Homer bloß in der Anrede vor: *δαιμόνιε. δαιμόνιοι*, um Staunen, Entsetzen über Etwas auszudrücken. Bei den Späteren bedeutet es bald: unmittelbar von den Göttern kommend, von der Gottheit verhängt, göttlich, bald menschliche Kräfte übersteigend, erstaunlich, außerordentlich und endlich trefflich, unglückselig, seltsam oder der von Gott Besessene = Törichter, Unbesonnener. Alle diese Bedeutungen hängen mit der ursprünglichen zusammen. Noch jetzt werden bei wilden Völkern die Geister

---

[1] Menander 205 ap. Clem. Strom: Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου· Ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον εἶναι ... Vrgl. dazu Servius ad Aen. VI. 743: Cum nascimur, duos genios sortimur, unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem.

für Ursache alles Uebernatürlichen, Wunderlichen sei es *bono* oder *malo sensu* betrachtet und Spuren dieser Anschauungen haben sich in typischen Phrasen auch in den modernen Sprachen der Kulturvölker erhalten, worüber Tylor (II. 123 etc.) zu vergleichen ist. Ganz analog sind deutsche Ausdrücke: Teufelei, teuflisch, Teufelskerl, Teufelsweib, Teufelszeug und besonders Teufelskirsche (*Bryonia alba Linné*).

6. Was endlich die Etymologie dieses Wortes betrifft, ist es nach Vaníček (Etym. Wörterbuch) mit dem Stamme *div — diu — daivas* verwandt, welcher den Glanz u. dgl. bedeutet, es würde also der Erlauchte, der Glänzende, und metaphorisch der Erhabene bedeuten, und das passt ganz gut zur Vorstellung von den vergötterten Ahnen. Im Lateinischen wurde das verwandte Wort *divus* von den Abgeschiedenen gebraucht z. B. *divi manes.* Dass hier das Attribut nicht „göttlich" bedeuten kann, beweist die Chiffre *D. M.* (*divis manibus*), welche sich bekanntlich in den christlichen Katakomben vorfindet und bei welcher man an solche Erklärung durchaus nicht denken darf. Zu vergleichen ist der Ausdruck *δῖα ϑεάων.* Aehnliche Bedeutung hatte nach Preller (Röm. Myth. II. 66 Anmerk. und I. 83) das lateinische Wort *Manes.* Es ist dem *Immanes* entgegengesetzt und dem Stamme *man* in *mane* und *matuta* (*Mater Matuta*) entsprossen, so dass es bedeutet: die Lichten, die Reinen.

Die älteren Erklärungsversuche, wie diejenige in Platons Kratylos, welcher sich noch Pape, Gerhard, Preller angeschlossen haben, *δαίμων = δαήμων peritus* (*δαίμονές εἰσι μάχης* bei Archilochos) oder vom Stamme dai — *δαίω*, teilen (Faesi) können wir wol unberücksichtigt lassen.

Unsere Meinung geht dahin, dass *δαίμονες* ursprünglich jene Geister waren, welche aus den vergötterten Ahnen entstanden, und dass sich diese Bedeutung aus den Resten der älteren Religionsvorstellungen, aus der Etymologie und Variation der Bedeutung in der Literatur feststellen lässt.

Die Formenverhältnisse des Wortschatzes und die sprachlichen Baustile.

Ein Beitrag zur Aesthetik der Sprache.

Von Dr. Otto Kares.

I.

Zu den Aufgaben, vor welche sich eine Aesthetik der Sprache gestellt sieht, gehört ohne Zweifel der auf Grund sprachlicher Tatsachen zu führende Nachweis, dass die sinnvolle Gliederung und der Beziehungsreichtum des Sprachgutes durch die stoffliche Gliederung desselben in Wortsippen bedingt ist. Dass aber diese Gruppirung nur durch das Mittel der sprachlichen Formengebung zu Stande gebracht wird, welche die Wortwurzel zum Wortstamm erstarken und sich zu individuell verschiedenen Familiengliedern entwickeln lässt, das muss jedem einleuchten, der den tatsächlichen Gang sprachlicher Entwicklung kennt.

Einer Erwägung der sprachlichen Formenverhältnisse kann sich also eine auf den Grund gehende ästhetische Prüfung des Wortschatzes einer Sprache oder Sprachfamilie nimmermehr entschlagen. Denn diese eben sind es, welche das Wesen des eigentlichen Wortes als eines besonderen Redeteils begründen, der aus der Unbestimmtheit einer satzähnlichen, grammatisch-indifferenten Wurzel heraustritt. Gibt es doch auch formlose Sprachen, welche wie die nord- und mittelamerikanischen Dialekte die Grenzen zwischen Wort und Satz noch nicht gezogen haben und die zu einer Aussage verknüpften Lautbilder so innig verschmelzen, dass der ganze Satz zu einem Worte wird. Der Wortkosmos unserer Kultursprachen dagegen wird nur dann als ein wolgeordneter verstanden und ästhetisch empfunden, wenn man neben der auf der Gemeinsamkeit des Lautstoffes und der Grundvorstellung beruhenden Wurzelverwandtschaft der Worte auch anderseits das durch die Wortbilungs- und Flexionsformen bewirkte Zusammen-

treten der Worte zu gleichgestalteten Sprachgebilden, zu physiologischen und morphologischen **Wortgattungen** ins Auge fasst.

Die Ordnung fügt das Gleiche, das Aehnliche zusammen. Wir sehen dasselbe, in einem bestimmten einfachen Lautmaterial verkörperte Vorstellungsbild hundertfach widerkehren in den Gliedern derselben Wortsippe, z. B. in der Wortreihe, die das Thema *tuh* (*tug*) variirt: (*tiuhan*), ziehen, Zug, Zügel, Zeug, zeugen, Zucht, züchtig, Zuck, zucken, zücken u. s. w. Ebenso aber hat schon ein gewisser plastischer Sprachbildungstrieb unserer trefflich beanlagten Vorfahren ihre Sprachformen vor gesetzloser Zerfahrenheit und einheitslosem Unzusammenhang bewahrt. Es ergeben sich nämlich gegenüber jenen wurzel- und stammverwandten Sippen auch wiederum andere Wortgruppen, die jene durchkreuzend nur auf der Gleichheit der formalen Bildungselemente beruhen. So: tändeln, tröpfeln, schmeicheln, schütteln, rieseln, lispeln, kräuseln; oder: freundlich, feindlich, herzlich, schmerzlich; — tugendhaft, herzhaft, zaghaft. Dort macht der lautlich-begriffliche Stoff die Einheit aus, welche die Gruppe zusammenhält, und in der Verschiedenheit der Form liegt die Mannigfaltigkeit, welche sie belebt. Hier findet das umgekehrte Verhältnis statt. Dieselben baulichen Formen des Wortes, dieselben Ablaute, Suffixe oder Präfixe widerholen sich und lassen die Gebilde als zusammengehörig, als formverwandt erscheinen; grade durch ihre öftere Widerholung wird die Formgestaltung eine eindrucksvolle und bedeutsame. Während aber so die äußere und innere Einheit unserer Wortbildungsreihen begründet wird, sind es ganz verschiedenartige, ja entgegengesetzte Vorstellungen, auf welche das gemeinschaftliche formale Bildungsmittel angewendet wird. Der schöpferischen Kraft der Volks- und der Dichtersprache eröffnet sich eine weite Aussicht auf die mannigfaltigste weitere Verwendung desselben formalen Mittels

zum Ausdrucke neuer und immer neuer Anschauungen, die in den Kreis der betreffenden inneren Sprachform eintreten.[1]

Das Gotische erhebt durch die einfache Anfügung des Lautgebildes eins (*ôns, ains*), wie das Neuhochdeutsche durch die Form ung die im Verbum bezeichnete Vorstellung einer Tätigkeit zum Ausdruck einer selbständigen Idee, oder man bildet, wie der Grammatiker sagt, von dem schwachen Verbum ein abstraktes Substantiv, wie *naseins* (zu *nasjan*), Rettung (zu retten). Aber eigentlich sprechend und wirksam wird diese funktionelle Geltung der Formen eins und ung erst durch ihre häufige Widerholung in Hauptwörtern wie *háuheins* (zu *háuhjan*) Erhöhung, *naiteins* (zu *naitjan*) Lästerung, *laiseins* (zu *laisjan*) Belehrung, *dauþeins* (zu *dauþjan*) Tötung u. a. Die Sprachempfindung, die sich auch auf die Unterscheidung von Stoff und Form erstrecken muss, ist bedingt durch den noch fortbestehenden, lebendigen Gebrauch der Bildungselemente. Deshalb wird der formale Wert der jetzt vereinzelt dastehenden Endung — od in unserem Kleinod nicht mehr empfunden; eher ist man geneigt, ihr eine stoffliche Bedeutung beizulegen, während noch im Mittelhochdeutschen das auf dem alten — *ôdi* beruhende Suffix *ôt, ôte* sich der Sprachempfindung einprägte in Reihen wie *manôt, heimôt, einôte* (*armuote*). Es ist dasselbe Verhältnis wie bei dem Empfinden eines Kunstwerks. Constructive oder ornamentale Formen, die bei einem Gebäude ganz isolirt vorkommen, verlieren ihr ästhetisches Gewicht; man versteht nicht ihre Funktion, ihre Idee

[1] Der Begriff innere Sprachform ist zuerst durch W. von Humboldt aufgestellt und von Steinthal tiefer und schärfer entwickelt worden. Die innere Sprachform ist das eigentliche, gestaltende Prinzip der Sprache. Sie umfasst die Gesetze, unter denen der Mensch seine innere Welt sich selbst vorstellt und für den sprachlichen Ausdruck zurechtlegt. Jedem einzelnen formalen Element einer vorhandenen Sprache entspricht also ein Urbild der inneren Sprachform.

Kehren sie aber, wie etwa romanische Lisenen oder gotische Krabben an den verschiedensten Teilen und Gliedern des Bauwerks wieder, so werden sie bedeutsam. Auch in dem Werden der Sprache waltet ein unbewusster Kunsttrieb, der wie sich aus der Betrachtung der unzähligen Analogiebildungen ergibt, die sprachlichen Formen als Vorbilder und Muster behandelt und der zu einem Verständnis für die Bedeutung der Form erst durch die widerholte Anwendung desselben Musters erstarkt.

Schon jetzt sei übrigens im voraus ein Wink gegeben, was eine solche formale Sprachgruppierung mit der Aesthetik, mit der Poesie des Wortschatzes zu tun hat. Nicht etwa bloß als ob die Gleichheit der Lautgestaltung den Dichter mit einer Fülle von Reimklängen versorgte. Ein ganz schlichtes Mittel, das einsilbige Suffix *eins* (ung) verhilft dem Genius der Sprache dazu, eine bloße Form der inneren Anschauung zu einer ideellen Substanz zu verdichten. Die Tätigkeit erhöhen wird in der substantivischen Form Erhöhung als unabhängiges Ding aufgefasst. Die strenge Logik sollte Verwahrung dagegen einlegen und eine Trübung des folgerechten Denkens von jenen selbstgeschaffenen Scheinobjekten befürchten. Aber die biegsame, gestaltungsfrohe Sprache folgt hier demselben Drange, welcher den Dichter abhält, Zustände, Ereignisse, Tätigkeiten nur als abhängige Verhältnisse oder als unselbständige Momente zu behandeln, als welche sie doch im Grunde gedacht werden müssen wegen ihrer notwendigen Beziehung zu den Dingen, an denen sie haften oder von denen sie ausgehen. Das Siegel aber, welches die Sprache dem geistigen Hergange einer solchen kühnen Objektivirung accidentieller Verhältnisse aufdrückt, ist eben kein anderes als sprachliche Formung oder Umformung. Der Dichter, wie die spracherzeugende Volksseele lösen das Tun, die Bewegung, die Eigenschaft von der Person oder dem Dinge ab, wozu sie gehören und machen sie an und für sich zu Gegenständen der Anschauung, so dass sie als

selbständige Wesenheiten erscheinen. Die bloße Lautform *ei* (nhd. *e*) genügt, um in germanischen Sprachen die adjektivische Bestimmung zur Würde eines auf eigenen Füßen stehenden Dingwortes zu erheben. Aus dem gotischen *bleiþs* mild wird: ***bleiþei*** die Milde, aus *mikils* groß: ***mikilei*** die Größe, aus *braiþs* breit: ***braidei*** die Breite.

Wie gebieterisch aber eine poetisch lebendige und gemütvolle Auffassung der Welt eine solche Verselbständigung abhängiger Vorstellungsinhalte fordert, das kann schon im kleinen die Vorliebe des dichterischen Sprachgebrauchs für substantivische Redeweise zeigen. Wenn man der Wahrheit, dem wirklichen Tatbestand volle Rechnung tragen wollte, so könnte man nur von „den kräftig blühenden, grünen Pflanzen" reden. Goethe aber preist in seinem Vorzeitigen Frühling vielmehr „des Grünen blühende Kraft." Ebenso verleihen wir dem Schönen, dem Bösen, dem Unendlichen die Existenz einer wirksamen Macht, sprechen von der Schönheit, der Bosheit, der Heiligkeit, während sie doch ihr Sein nur an und mit ihren Trägern oder Trägerinnen haben.

Doch wir schaffen uns nicht bloß Gedankenobjekte aus abhängigen Vorstellungsinhalten, wir machen sie auch zu Subjekten in unserer Aussage. Wir personifizieren sie, indem wir ihnen ein männliches oder weibliches Geschlecht beilegen. Durch Anwendung der persönlichen Fürwörter er, sie, es beziehen wir uns im Satze auf sie zurück. Diese auf die Beseelung des Leblosen hinauslaufende Richtung der Sprache steht aber mit ihrem Formenreichtum in innigstem Bunde. Die mannigfaltigen Formen der indogermanischen Nominalflexion sind durchgehends von dem Genus bestimmt.

Jenes gotische Suffix *eins* charakterisiert das Verbalabstractum als ein weibliches. Schon durch das auslautende *s* wird es aus der Zahl der geschlechtslosen Vorstellungsbilder ausgeschieden. Der lange Vokal *ei* entspricht aber hier wie auch im Auslaute der Abstracta *bleiþei, mikilei, braidei*

durch seine Quantität sehr wohl der Formenfülle, die das weibliche Geschlecht charakteristisch vom strafferen männlichen unterscheidet. Enthalten doch auch die *ō*-Stämme nur Feminina und geht doch auch den weiblichen consonantischen Stämmen ein gedehntes *ō* vorher. Die formale Andeutung des männlichen Geschlechts dagegen verlangt der Regel nach den kurzen Vokal (im Gotischen meist *a*, *i* oder *u*).[1] Dass man in unserem Falle aber grade das weibliche Geschlecht bei der sprachlichen Personifikation gewählt hat, das erscheint angemessen für solche zarte, luftige Gestalten, wie sie die Sprache in den Gedankenwesen schafft, die wir verbale und adjektivische Abstracta nennen.

Wohin aber zielen wir denn mit diesem Hinweis auf eine vielleicht bestrittene oder bezweifelte Symbolik der Genusformen und der Genusbestimmung? Auf einen Punkt, der allein schon den engen Zusammenhang unseres Themas mit der Aesthetik zu beleuchten vermag. Denn der poetische Duft, den das grammatische Geschlecht unstreitig nicht bloß über die Substantive, sondern fast über den gesamten Wortschatz der indogermanischen Sprachen verbreitet, ist gar nicht zu trennen von der diesen Sprachen eigentümlichen Formenbildung — eine Tatsache, die für sich schon eine ästhetische Würdigung der letzteren rechtfertigt.

Immerhin dürfte es manchem Leser bedenklich oder phantastisch erscheinen, gestützt auf solche vereinzelte Gesichtspunkte, wie wir sie soeben betonten, sich in die Poesie der Sprachformen, der Wortbildungssilben, der Deklinationen und Konjugationen versenken zu wollen. Was erwartet man

[1] Nach Schleicher fand diese Kennzeichnung des weiblichen Geschlechtes, welche in der Steigerung des Auslautes der *a*-Stämme hervortritt, noch nicht in der indogermanischen Ursprache statt. Doch findet sich auch nach der Sprachentrennung in manchen Fällen das umgekehrte Verhältnis, wie in ὁ πολίτη-ς, παιδοτρίβη-ς neben ἡ ὁδό-ς, ἄλοχο-ς, wie auch *illa nuru-s*, *humu-s*. In Betreff der gotischen Feminina *giba*, *bida*, *þiuda*, *bandi* (*bandja*), *mawi* (*mauja*) nimmt man an, dass sie aus *gibā*, *bidā*, *bandjā* u. s. w. entstanden sind.

denn gemeiniglich, wenn jemand einen Vortrag über Aesthetik der Sprache ankündigt? Nur Darlegungen des musikalischen Wohlklanges einer Sprache, vielleicht auch ihres Bilderreichtums. In nichts anderem, meint man, könne die Schönheit einer Sprache liegen. Man sieht nicht ein, dass die Architektonik einer Sprache sammt der damit verschwisterten Plastik ihrer Gebilde weit mehr als jenes musikalische und malerische Moment über ihren geistigen Gehalt und Adel entscheidet. Und doch muss sich grade in dem Wort- und Satzbau einer Sprache ausweisen, wie sie zur Lösung jener Aufgabe steht, die Steinthal in ihrer völkerpsychologischen Wichtigkeit so meisterhaft dargelegt und mit Recht zur Schiedsrichterin bei der Klassifikation der Sprachen erhoben hat. Nur der ganze Aufbau einer Sprache kann zeigen, in wie weit sie dem Probleme gewachsen ist: Wie ist das Verhältnis von Stoff und Form durch den Sprachsinn sachgemäß und kunstgerecht zu erfassen und lautlich zu verwirklichen?

Niemand wird einem Tertianer des Gymnasiums zumuten wollen, er solle sich die Flexionsformen der griechischen Sprache mit Begeisterung aneignen und in ihnen die edlen Trägerinnen des bildsamen hellenischen Geistes bewundern. Von einem Philologen aber, der die griechische Sprache beherscht und sich an den Dichtungen eines Homer und Sophokles wahrhaft erfreut, setzen wir voraus, dass er nicht bloß von dem Gehalte dichterischer Bilder und Ideen, von dem Ebenmaß der metrischen Form ergriffen wird. Mit Recht erwarten wir von ihm, dass er auch die Schönheit des Darstellungsmittels, den vollendeten Rhythmus der Ineinsbildung stofflicher und formaler Elemente empfindet, der die Sprache des Griechenvolkes auszeichnet. Wie sollte sich ihm nicht der innere Zusammenhang offenbart haben, der zwischen der freien, lebensvollen Beweglichkeit des griechischen Gedankenausdrucks und der Kraft und Fülle griechischer Sprachformen besteht? Dem Freunde unst ist die sprachliche Form von derselben ästhe-

tischen Bedeutung, wie etwa die vielbewunderte Gewandung in den Werken eines Phidias, in welchen die Seele der Göttergestalten bedeutsam nachzittert. Nicht jedem freilich, der für diesen feinen Genuss der Sprache Empfänglichkeit hat, ist dies so klar zum Bewusstsein gekommen, wie jenem Karl Friedrich von Nägelsbach, der auf dem Krankenlager sich an den Dramen des Sophokles erquickend einst äußerte: „Tag für Tag danke ich meinem Gott für die Gnade, dass er mich einen Philologen werden ließ und mir einen Beruf angewiesen hat, der mich die unendliche Schönheit der Sprache nicht nur selbst genießen, sondern auch die Jugend in die Anschauung derselben einführen lässt. Ich betrachte den Wunderbau der Sprache mit der nämlichen Empfindung, welche die plastische Schönheit eines Belvedereschen Apollo hervorruft."[1]

Hier könnte man aber den Einwurf machen: Also wäre dieses zarte Mitempfinden eines schön gegliederten Sprachbaues weiter nichts als ein esoterischer Kunstgenuss, welcher nur der geringen Zahl der in diese Geheimnisse eingeweihten Jünger der Wissenschaft zugänglich sein könnte? — Unseres Erachtens mag der Gelehrte, der die Sprache mit lebendiger Hingabe zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, die hohe Befriedigung einer tieferen Einsicht in ihren kunstvollen Organismus, den Genuss einer wirklichen Anschauung ihres Formensystems vor anderen voraus haben; der von dem Leben der Volksseele ausgehenden unmittelbaren Wirkung der Sprache kann sich auch nicht der geringste Mann des Volkes entziehen. Sein Denken und Fühlen bewegt sich ja ganz in den Bahnen, die ihm seine Muttersprache vorgezeichnet hat. Das eingehendste Studium einer Sprache kann dem Fremden nimmermehr die Wärme und Sicherheit der un-

---

[1] So berichtet Friedrich Lübker in den Lebensbildern aus dem letztverflossenen Jahrhundert deutscher Wissenschaft und Litteratur Hamburg 1862. Seite 416 f.

willkürlichen Sprachempfindung ersetzen, welche die Volksgemeinschaft an und für sich ihren Genossen von Jugend an verleiht. Es wäre schlimm, wenn man die Schönheit nicht empfinden und genießen könnte, ohne zu wissen, worin sie besteht, d. h. ohne sie zum Gegenstande der Reflexion zu machen. Wenn man auch nicht durch Zeichnen oder Modelliren sein Auge zum schärferen Erfassen schöner Proportionen geschult hat, so braucht man deswegen doch noch nicht teilnahmlos und kalt an den Statuen des klassischen Altertums vorbeizugehen. Wenn man annehmen darf, dass im perikleischen Zeitalter bei den Athenern eine durch alle Volksschichten verbreitete Empfänglichkeit für die bildenden Künste herschte, so wird man auch nicht irren, wenn man den Zeitgenossen des Sophokles ein unmittelbares freudiges Empfinden der sprachlichen Eurhythmie zuschreibt. Beruhte doch die Kunst der Rhetoren auf dem Reiz, den sprachliche Formung auf das Gemüt der Hörer ausübte; und war diese Formung nicht bedingt durch den tatsächlichen Bildungsreichtum der Landessprache?

Was aber unsere Muttersprache anlangt, so dürfte die Behauptung nicht allzu kühn sein, dass jeder, der die Schönheit der Formen deutscher Dichtung empfindet, auch ein Gefühl haben muss für die eigenartige Kraft, mit der die germanische Volksseele das Verhältnis des Vorstellungsinhalts zu der ideellen Form in der Sprache ausgeprägt hat. Denn unsere metrischen Reihen laufen durchweg parallel mit der Wellenlinie unserer sprachlichen Bildungen, die in der sanften Senkung der Ableitungs- und Biegungssilben die Anschauungsformen, mit dem kräftigen Aufschwunge der Hebung aber in den Stammsilben die inhaltsvolleren Vorstellungsbilder zum Ausdrucke bringen. Wer die zauberische Wirkung des Tonfalls lebhaft fühlt in Versen wie

Sie singen von Lenz und Liebe, von sel'ger, goldner Zeit,

der empfindet damit zugleich, ohne dass er sich Rechen-

schaft darüber gibt, den bedeutungsvollen Wechsel, in welchem die formalen Sprachgebilde und die Träger des Vorstellungskernes, die Worttsämme auftreten, der empfindet die Harmonie, mit welcher unser Sprachbau den Gegensatz dieser beiden Elemente ausgleicht.

Aehnliches wie für die deutsche Sprachempfindung aber gilt auch für den Zusammenhang des aller Sprechtätigkeit zu grunde liegenden Sprachgefühls mit dem unmittelbaren Wolgefallen an der harmonischen Natur der Sprachformen überhaupt. Denn darauf eben beruht ja die Prädisposition der Sprache für die Poesie, dass das Werden der Sprache sich allezeit auf Grund reich gegliederter gruppenartiger Seelengebilde vollzieht. Zur Genüge hat es die heutige Wissenschaft klar gestellt, dass in dem Wesen dieser alles Sprachleben aufbauenden psychischen Gruppen schon an sich die Uebereinstimmung des Lautes und der Bedeutung, das Ebenmaß der Form und des Inhalts liegt. Wie sich diese Harmonie aber ganz ungesucht einstellt, so besitzt sie, in der Sprache zum Ausdruck gebracht, die Fähigkeit, die Seele des Menschen, in deren dunklen Tiefen sie selbst ruht, zum spontanen Wolgefallen an den im Worte verkörperten Gebilden zu erregen. So wenig Psyche bei jener wolgeordneten Gruppirung der für den sprachlichen Ausdruck bestimmten Vorstellungsmassen mit irgend welcher Absicht verfuhr, so wenig fragt sie bei diesem Wolgefallen nach einem Grunde.

(Fortsetzung folgt.)

Malayische Studien.

Auf dem Gebiete der malayischen Philologie wird in den Niederlanden fortwährend Vortreffliches geleistet. Jedes Jahr bringt neue Editionen, viele von Commentaren und Uebersetzungen begleitet. Pijnappel hat ein ausgezeichnetes Wörterbuch und De Hollander eine ebenbürtige Grammatik geschaffen. Da aber das Malayische eine so umfangreiche Literatur besitzt, bleibt der Specialforschung noch viel Stoff übrig. Ich habe mir nun vorgenommen, einzelne der besten malayischen Literaturprodukte nach bestimmten Gesichtspunkten einer Specialuntersuchung zu unterwerfen. Den Anfang soll bilden eine Untersuchung über die *Präpositionen* in Hhikajat Kalila dan Damina, herausgegeben von Gonggrijp, Leiden 1876.

Im Mal. figuriren sehr viele Wortformen zugleich als Subst. und Adj., Adj. und Verb. u. s. w. takut wird gebraucht für „fürchten“ und „Furcht“, diri für „stehen“, „Person“, „sich“, tampat für „Ort“ und „wo“. Doch ist z. B. djika „wenn“ nur Conj., und majidah „Tisch“ nur Subst. Das Mal. besitzt wenig Präfixe und Suffixe, um aus der Grundform andere abzuleiten, z. B. kaadaan [viersilbig] Existenz von ada existiren, manisan Confitüren von manis süß, pentjuri Dieb von tjuri stehlen, diese auf dem Gebiete des Subst., oder memanah schießen von panah Bogen, mendjadikan entstehen lassen von djadi werden, berbuwah Frucht tragen von buwah Frucht, dilihat gesehen werden von lihat sehen, terderita ertragen werden können von derita ertragen [aus dem Skr.: dhṛta], diese auf dem Gebiete des Verbums. Modus und Tempus können durch keinerlei Präf. oder Suff. ausgedrückt werden, dafür dienen die Hülfswörter, z. B. mau wollen zur Bezeichnung des Futurs. Obige Verbalformen entsprechen ungefähr den idg. Inf. und Part. [Steinthal, Charakteristik p. 169] und zwar steht ihnen der griechische Inf. am nächsten, indem sie auch von Präp.

abhängig sein können, oder zur Ergänzung von Adj. wie „würdig, fähig“ dienen. Am Subst. unterscheidet das Mal. weder Numerus noch Casus. Der Plur. wird meist gar nicht, wo es aber sein muss, durch Beifügung von Wörtern, die „viel, all“ bedeuten, oder durch Doppelsetzung bezeichnet: radja skr. rāǵā, banjaq radja viele Könige, segala radja alle Könige, radja-radja Fürsten verschiedenen Ranges.

Drei Arten von Beziehungen, bei denen das Idg. einen bestimmten Casus oder eine Präp. verwendet, werden im Mal. häufig durch bloße Stellung hinter dem Beziehungswort angedeutet: Genitiv, Urheber beim Passiv und Dativ-Accusativ: anaq radja (das) Kind (des) König(s); dilihat oraṅ gesehen (von den) Mensch(en). Vgl. indes Dari 3 und Oléh 2.

Das directe Obj. hat in der Regel keine Präp. vor sich, das indirecte hat akan oder pada [kapada]. Wird aber die transitive Verbalform auf —kan oder —i angewendet, so kann akan oder pada als Zeichen des indir. Obj. auch wegbleiben: tjinta akan anaq-nja oder bertjintakan anaq-nja denken [skr. cintâ] an sein [—nja] Kind. Dieses findet sogar statt, wann beide Obj., das dir. und das indir. vorhanden sind: Seite 238 berikan daku perampuwan itu gieb mir diese [itu] Frau. 223 perbuwatkan aku perbekalan bereite mir [aku daku, ferner hamba, patek, béta bedeuten alle „ich“, die drei letzten eigentlich „Diener“] Vorrat. 306 radja hendaq meṅanugerahi hamba kamuliaan (der) König will mir Ehre erweisen [meṅ—anugerah—i skr. anugraha]. Diese Constr. sind indes selten, gewöhnlich steht akan oder pada.

Es gibt ferner noch viele *vereinzelte* Fälle, wo eine Bestimmung durch bloße Stellung ausgedrückt wird, z. B. kuraṅ iṅat ermangelnd (des) Verstandes; bertatahkan retna besetzt (mit) Perlen [skr. ratna]; bermajin mata spielen (mit den) Augen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass die Präp. im Mal. eine bedeutende Rolle spielen, etwa wie im Romanischen, und vielfach eine noch bedeutendere, siehe unter Pada, Deṅan, Di, Akan, Serta.

Alle örtlichen mal. Präp. stehen sowol auf die Frage „wo“ als auf die Frage „wohin“. Ausgenommen ist nur ka mit seinen Verwandten, das nur die Richtung „wohin“ angibt: dataṅ ka-nagari[1] in die Stadt [skr. nagarī] gehen.

Selten ist der absolute Gebrauch der Präp.: kabawah ὑπό, djatuh kabawah hinunter fallen. In der Regel wird das Possessivsuff. dazu gesetzt: dalam ἐν, dalam-nja drinnen. Niemals stehen die *reinen* [siehe unten] Präp. absolut.

Sehr beliebt ist im Mal. die Zusammenstellung mehrerer Präp. Diese Combination ist erstens der Art, dass sich die Präp. ergänzen, zu einer neuen Einheit zusammenschließen: dari „von“, dalam „in“, dari dalam „aus“. Oder zweitens, die beiden Präp. haben die gleiche Bedeutung, nur ist die zweite specieller, enger als die erste: di allgemein „in, auf“, atas nur „auf“, di atas „auf“. Oder wir haben drittens eine bloße Zusammenhäufung: dataṅ, sampé, kapada bedeuten alle „bis“, und dataṅ sampé kapada heißt auch „bis“. Die ganz gleichen Erscheinungen weist die Grenznachbarin des Mal., die Tʳai, auf, vgl. Ewald Tʳaigrammatik, S. 91 und 92. Die reinen Präp. combiniren sich nie *unter sich.*

Die Präp. des Mal. lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten einteilen:

A. Die Präp. des Mal. sind entweder *ursprüngliches* mal. Sprachgut, oder sie sind aus dem Skr. und Arab. *hergenommen*, zwei Sprachen, aus denen das Mal. überhaupt sehr viel entlehnt hat. Aus dem Skr. kommen karana

---

[1] ka und di werden bald mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben, bald nicht. Andere Inconsequenzen: uï neben uwi, aï neben aji, o oder u, etc. z. B. baïq neben bajiq und baïk, ékor neben ékur etc.

[skr. kāraṇa], antara, serta [skr. sārtha] und pada [skr. pada Stelle], aus dem Arab. sebab und péhaq.

B. Die einen der mal. Präp. sind *materiell* [örtlich], z. B. dekat bei, kuliling um; andere sind sowol *materiell als abstrakt*, z. B. dari von, pada bei, zu; andere nur *abstrakt*, z. B. karana wegen, akan um, zu.

C. Die einen der mal. Präp. *regieren* nur Subst., so alle rein materiellen; andere sowol Subst. als Verben, z. B. pada; wieder andere [von den abstrakten und gemischten] sogar ganze Sätze, dann sind sie aber, idg. gesprochen, nicht mehr Präp., sondern Conjunctionen: antara „zwischen", antara ija pikir „während" er dachte. Näheres über B. und C. im speciellen Teil.

D. Das Mal. besitzt erstens *reine* Präp. Diese sind di in, auf, ka nach, dari von, akan um, in Betreff. Zwei Merkmale derselben wurden bereits angeführt: sie gehen keine Combinationen unter sich ein, und werden nie absolut gebraucht. Dazu kommen noch andere Charakteristica: sie verbinden sich nie mit den Possessivsuffixen, und alle haben eine gewisse Weite des Begriffes, sie werden nie substantivisch oder verbal gebraucht, und endlich werden keine anderen Wortformen von ihnen abgeleitet. Zweitens finden sich im Mal. Präp., die *urspr. Substantive* sind, und meist als solche auch noch gebraucht werden oder wenigstens durch ihre Verbindung mit den Possessiv-Suffixen sicher ihr substantivisches Wesen anzeigen. So bedeutet deṅan sowol „Diener" als „mit", dalam sowol „tief" als „Hofraum" als „in". Hierher gehören noch atas, bawah, luwar, teṅah, pada, dekat, baliq, kuliliṅ, bagi, hiṅga, serta, oléh, antara, karana, sebab, ganti. Drittens treffen wir im Mal. Präp., die *eigentlich Verbalformen* sind, nämlich hampir(?), hadap(?), menudju, meṅikut, bawa, lawan(?), lepas. Auch baliq, kuliliṅ, ganti kann man hierher rechnen, indem diese Wörter sowol substantivisch als verbal verwendet werden. Viertens endlich besitzt das Mal. *Zusammenstellungen* von Präp. mit Subst., die selber

wieder als Präp. dienen, z. B. tepi „Rand“, di tepi „neben“; ferner di sisi, pada péhaq. Auch ein Teil der oben erwähnten Combinationen gehört hierher, z. B. di atas. Näheres über all diese Punkte im speciellen Teil, wo auch die Bedeutungen zu finden sind.

E. Eine fernere Einteilung gewinnt man, wenn man auf die Bedeutung der einzelnen Präp. schaut. Die reinen Präp. und dazu pada und deńan drücken ihre Beziehung ganz allgemein aus.

Um dieselben gruppiren sich nun jeweilen andere, speciellerer Natur:

I. Gruppe. Bedeutung „in, auf“. Allgemein: di, speciell: atas, bawah, dalam, luwar, teńah.

II. Gruppe. Bedeutung „bei“ oder „zu“. Allgemein: pada, speciell: hadap, hampir, dekat, baliq, kulilin, di tepi, di sisi, bagi, kabawah [letzteres in dem Falle, dass es ein höfliches pada ist].

III. Gruppe. Bedeutung „nach — hin“. Allgemein: ka, speciell: hinga, datań, sampé, menudju, menurut, meńikut.

IV. Gruppe. Bedeutung „mit“, instrumental und sociativ. Allgemein: deńan, speciell: bawa und serta.

V. Gruppe. Bedeutung: Richtung abstrakt. Allgemein: akan, speciell: pada péhaq.

VI. Vereinzelt stehen: dari, oléh, antara, karana, sebab, demi, lawan, lepas, ganti.

I. Gruppe.

Di.

Während pada das „bei“, so drückt di das „in“ oder „auf“ aus. Doch greifen diese Präp. manchmal ineinander über, so heißt es ohne Bedeutungsunterschied di tampat ini und pada tampat ini an diesem [ini] Ort, u. a. Jedoch vor atas, dalam, luwar, bawah steht im-

mer nur di, nie pada. Die allgemeinen Ortsadverbien mana wo, sini da, sana dort dulden nur di, nie das speziellere dalam vor sich. di hat nur Subst., nie Pron. oder Verben nach sich.

1. di antwortet als örtliche Präp. auf die Frage „wo" und „wohin": di djalan auf dem Weg, oder, auf den Weg. di rumah-ku in meinem [ku] Hause. 56 berdiri di pintu *unter* der Türe stehen. Sehr häufig werden die Verben des Herschens mit di, also locativisch, construirt: 211 radja Bulan, jaṅ memarentah di laṅit (der) König Mond, welcher herscht am Himmel. Vgl. Atas 2.

2. Das Malayische fasst manches locativisch auf, wo man im Indogermanischen eher eine genitivische Anschauung hat, vgl. Dalam 1: 407 segala manteri hulubalang di nagari Jamen berdjamu-djamuan die Manteris und Hulubalangs des [wörtlich „im"] Landes [nagari bedeutet „Stadt" und „Land"] Jamen hielten Gastmähler ab. An dieser Stelle befinden sich die erwähnten Standespersonen gar nicht in ihrem Heimatlande Jamen. 350 ija ini anaq radja di nagari itu er da (ist das) Kind (des) Königs jenes [itu] Landes. Ferner: 155, 311, 421.

3. Selten geistige Auffassung: ambil di hati zu Herzen [hati] nehmen.

Atas.

Atas bezeichnet das „auf". Als Adv. gebraucht, bedeutet es „noch dazu". Von atas ist abgeleitet das Verbum meṅatas emporstreben. Fast gleich gebraucht wie das einfache atas wird die Combination di atas.

1. Atas steht auf die Frage „wo" und „wohin", teils materiell, teils mehr abstrakt: atas maligé auf dem, oder, auf den Palast. di atas tjabaṅ auf dem, auf den Ast. Beliebt sind Phrasen folgender zwei Arten: 58 jaṅ kasihmu itu di atas batu kapala-ku die Güte von dir da (ruht) auf meinem Haupt [jaṅ ist Relativ und bestimmter

Artikel; batu kapala eigentlich „Stein Haupt“, skr. kapāla]. 305 karunija radja atas hamba itu, telah hamba djundjuṅ-lah die Gunst [skr. kāruṇja Mitleid] des Königs [ruht] auf mir da, gänzlich trage ich (sie) in Ehrfurcht — 87 apabila dataṅ sawatu kasukaran atas diri-nja wann kommt ein Unglück über ihn selber. 43 nistjaja [skr. niçcaja] madlarat djuga djatoh atas-nja sicherlich Schaden nur fällt auf ihn.

2. atas steht bei den Verben: herrschen *über*, richten *über* Personen und Sachen, vgl. Di 1. Hier steht nie di atas, stets nur atas: 149 supaja dihhukumkan atas Damina ini damit gerichtet werde über Damina da. 94 memarentah atas hamba-nja herschen über seine Diener. 345 aku menantikan taqdir Allah tàalá atas-ku ich erwarte den Beschluss Gottes des Allmächtigen über mich. — Auch bei anderen Verben verwandten Sinnes: 178 himatkan atas suwami-nja sorgen für ihren Gatten [skr. svāmin]. 247 melakukan kahendaq-nja atas hamba-nja seine Absichten auf [an, hinsichtlich] seinem Diener ins Werk setzen. 266 steht einmal di atas: kahendaq-nja di atas tuwan-ku sein Wunsch hinsichtlich Ihnen [wörtlich: Herr von mir].

3. atas ruhen auf, jemandes Sache sein: atas hamba membitjarakan dija auf mir (ruht es), meine Sache ist's, das zu beraten. 343 kerdja ini, atas hamba-lah, meṅerdjakan dija diese Sache [skr. kārja], auf mir (ruht es), sie zu tun — wadjib atas nötig für, vgl. Pada 8.

4. atas bei den Verben „hängen, abhängen“: 119 melaïnkan dosa-lah, jaṅ tergantuṅ diatas bataṅ léher-mu nur Schuld ist es, die hängt an deinem Hals [wörtlich: Stamm Hals, vgl. oben batu kapala]. 310 segala perampuwan itu, bergantuṅ ija atas suwami-nja djuga alle die Frauen, sie [ija] sind abhängig nur [djuga] von ihren Gatten. Es findet sich übrigens auch die gerade umgekehrte Construction mit bawah: 84 karana hamba sakalijan ini bergantuṅ dibawah Duli seri maha-

radja denn wir alle da sind abhängig unter [von] Ihrer Majestät, dem erhabenen [seri = skr. çrī] Großkönig.

5. Zusammenstellungen: di atas, dari atas, ka-atas, dari atas maligé vom Palast herunter. melihat ka-atas hinauf sehen.

Bawah.

bawah als Subst. „der untere Teil", als Verb: membawahkan „degradieren", als Präp. „unter" oder „unten an". Zusammenstellungen: di bawah gleich dem einfachen bawah, ka-bawah, dari bawah.

1. Oertlich: di bawah pohon kaju unter dem, unter den Baum. di bawah kaki bukit unten am Fuße des Hügels.

2. Gegensatz zu Atas 2: 39 duduq di bawah radja-radja unter Fürsten sitzen, von Fürsten abhängig sein, genau mhd. „sitzen under einem".

3. ka-bawah wird noch auf eine ganz specielle Weise gebraucht, siehe Ka-bawah unter Gruppe II.

Dalam.

dalam bezeichnet als Subst. „Hofraum", als Adj. „tief", als Präp. [dalam und di dalam] „in, drinnen, im Innern von etwas."

1. dalam madjelis in der Versammlung. masuq di dalam djariṅ hineingehen ins Netz. 420 karana hamba ini dalam taṅan radja denn ich da (bin) in der Hand des Königs. 210 bijasa di dalam pekerdjaan itu erfahren in diesen Sachen. di dalam pasar *auf* dem Markt. di dalam dunija *auf* der Welt. 218 kita meradjakan anaq sudara radja kita, karana di dalam djenis baṅsa kita wir machen zum König das Kind des Bruders [skr. sodara] unseres Königs, denn (es ist) *aus* unserem Geschlechte. — Das Mal. fasst manches locativisch auf, wo das Idg. durchaus genitivisch denken würde: 436

satelah dikatahuwi radja 'Iraq bunji dalam surat radja Chabasi als vernommen war (vom) König von Iraq der Wortlaut des [wörtlich „im"] Briefes des Königs von Chabasi; vgl. Di 2.

2. dalam „in numero", vgl. Antara 2: 165 di dalam gagaq jaṅ banjaq itu ada sa-ékor gagaq terbesar dari pada marika itu unter diesen [itu] Krähen, welche zahlreich, befand sich eine Krähe [ékor Schwanz, ist Numerativ, vgl. Ewald T'ai Grammatik S. 49 und Gabelentz Kl. Gr. § 199], größer als sie.

3. Zeitlich „während, innerhalb": 240 djuwalkan sahaja ini di dalam hari ini djuga die Sklavin [skr. sahāja] noch [djuga] während dieses Tages verkaufen. Mit Verben: dalam berkata- kata während des Sprechens.

4. Abstrakt: dalam hati bedeutet „denken" oder „wollen", wörtlich „im Herzen": 14 maka di dalam hati-nja, tahu-lah sudah aku und er dachte, völlig [sudah] weiß ich es. Auch pada hati 188 hat die gleiche Bedeutung, eine andere siehe unter Pada 3.

5. Zusammenstellungen: di dalam, ka-dalam, dari dalam, dalam antara siehe Antara 2: dari dalam lobaṅ *aus* der Höhle. 235 dari dalam dunija ka-achirat von (dieser) Welt bis zur Ewigkeit. Vgl. oben di dalam dunija.

Luwar.

luwar als Adj. „äußerlich, gemein", als Präp. das Gegenteil von dalam. Zusammenstellungen: di luwar, ka-luwar, dari luwar. Fast nur örtlich: di luwar kuta außerhalb der Burg. Uebertragen bloß 273 hé kakasih-ku di luwar sadja he, mein bloß [sadja] äußerlicher Freund.

Teṅah.

teṅah Mitte, mittler, in der Mitte: 207 maka tatkala marika-itu teṅah musjawarat als [skr. tatkāla zu dieser Zeit] sie mitten im Beraten (waren).

II. Gruppe.

Pada.

pada ist das skr. Substantiv pada. Im Mal. wird es nur (mehr) als Präp. gebraucht und bezeichnet ganz allgemein das „neben, bei“. Es berührt sich vielfach mit anderen Präp., besonders mit di, bagi, ka, akan. Was das letztere anbelangt, so ist es nur abstrakt, während pada materiell und abstrakt verwendet wird. In der Combination kapada geht der Sinn des ka ganz unter; denn, trotzdem ka nur die Richtung „wohin“ bezeichnet, steht kapada wie pada auch auf die Frage wo, und es existirt überhaupt gar kein Gebrauchsunterschied zwischen pada und kapada, eine einzige Ausnahme siehe unter 2.

1. Oertlich, *wo*: 34 dijaṃ kapada radja beim König wohnen. 4 hampir kapada radja nahe *beim* König, vgl. Hampir und Dengan 4. 8 bermuhun kapada pandita beim Gelehrten [skr. paṇḍita] Abschied nehmen. 198 djikalaw sa-ribu oraṅ bergantuṅ pada ékor-nja wenn (sich) ein tausend Menschen *an* seinen Schwanz hängen, vgl. Atas 4. 23 radja pada sa-buwah nagari König *in* einem Land [buwah Frucht ist Numerativ]. 14 surat pada lohh amas schreiben *auf* ein Brett (von) Gold. 102 meṅalir pada pipi-nja *über* seine Wangen fließen. tuṅkat pada taṅan-nja der Stock *in* seiner Hand.

2. Der Zeitpunkt, nur pada, nie kapada: 1 pada kutika itu in jenem Zeitpunkt. Einzig 242 steht kapada suwatu hari an einem Tage [Schreibfehler der Handschrift?]. Auch mit Zeitadverbien verbunden: 136 pada dahulu vormals, 368 pada tatkala damals. Selten fehlt die Präp.: maka djawab tuwan masa itu und Sie antworteten (in) jener Zeit.

3. Ein geistiges wo, im Deutschen „nach, gemäß“, sehr häufig. pada hati nach der Meinung. pada bitjara-ku nach meiner Ansicht. pada saṅka rubah nach der Meinung [skr. çaṅkā] des Fuchses. pada pendapatan hamba

nach meinem Erfinden, wie ich die Sache erkannt habe. Häufig fehlt dieser Mittelbegriff [hati, pendapatan], so dass pada allein „nach der Meinung, in den Augen" bedeutet: 91 riṅan-lah aku pada-nja gering geachtet (würde) ich bei ihnen [in ihren Augen]. 191 ada pada-ku bitjara, djikalaw benar pada hendé-ku, baïq djuga es ist mir [ich habe] ein Rat, wenn (er) richtig bei [= in den Augen, nach der Meinung] meines Freundes [hendé], dann gut.

4. Erkenntnisgrund, genau dem deutschen *an* entsprechend, sehr häufig: 85 kalakuwan jaṅ bathin kalihatan-lah pada kalakuwan jaṅ tlahir das innere Wesen konnte erkannt werden an dem äußeren Wesen. Eine andere Anschauung siehe Dari 5.

5. Auf die Frage „wohin": 79 dataṅ-lah kapada pergantijan pelanduq es kam an die Reihe des Zwerghirsches. 14 dari pada bahasa Hindu dipindahkan kapada bahasa Parsi aus der Hindusprache wurde es übersetzt in die Parsisprache.

6. Beim entfernten Objekt: 174 sjukur kapada Allah Gott danken. 363 segala nagari jaṅ tàloq kapada nagari ini alle Länder, welche unterworfen sind diesem Lande. — Zwei Objekte: hamba sarahkan-lah njawa hamba kapada Allah ich empfehle meine Seele Gott. hamba minta maàf kapada tuwanhamba je demande pardon à vous; u. s. w. In all diesen Fällen könnte auch akan stehen, siehe Akan 4.

7. Viele Verben, die eine geistige Tätigkeit bezeichnen, können sowol pada als akan bei sich haben, ohne Bedeutungsunterschied, doch wird akan viel häufiger verwendet. So steht pada bei 51 harap, 34 tahu, 218 gusar, 111 sajaṅ, 156 tobat; vielfach belegt: pertjaja, daṅki, meṅasih. Vgl. Akan 5.

8. pada deutet ferner noch eine Menge von Richtungsund Beziehungsverhältnissen an. Es steht auch vor Verben, aber nie vor ganzen Sätzen, d. h. es ist nie Conj., im

Gegensatze zu akan: 15 wadjib pada nötig für, vgl. Atas 3., 119 berçahhabat pada-ku mit mir befreundet, vgl. Deṅan 3. 278 sesal-ku dari pada bertjeré kapada-mu meine Reue wegen (des mich) Trennens von [wörtlich „bei"] dir, vgl. Dari 1 und Deṅan 4. 345 apa-kah daja tuwanhamba pada melepaskan diri tuwanhamba was [kah und tah Fragepartikel] sind Ihre Mittel, *um* zu befreien Ihre Person? Vor Verben steht indes weit häufiger akan.

9. pada beim ter- und ka-an-Passiv. Dieses Passiv hat dann immer eine ganz eigentümliche Bedeutung, siehe dagegen das mit oléh unter Oléh 2: Von deṅar hören: maka terdeṅar-lah kapada radja 'Iraq bahuwa aṅkatan radja Turki dataṅ und es kam zu Ohren dem König von Iraq, dass [bahuwa] das Heer des Königs der Türken komme. 59 maka kadeṅaran-lah kapada kapasgar akan kata isteri-nja itu und es trafen das Ohr des Schusters diese Worte [wegen akan siehe Akan 7] seiner Frau. Von lihat sehen: 203 kalihatan kapada hamba ich kam in Gelegenheit zu sehen.

10. Mit pada, seltener mit bagi oder deṅan ersetzt das Mal. das Verbum „haben": 298 tijada kapada hamba duwa, melajinkan satu kapala djuga nicht habe ich zwei (Köpfe), sondern einen Kopf nur. Vielfach tritt das Verbum ada „da sein, existiren" dazu. 125 ada-kah saksi-nja pada-mu hast du einen Zeugen [skr. sākšin] hiefür [-nja]?

11. Zusammenstellungen: kapada, dari pada siehe Dari, pada antara siehe Antara.

Hadap.

Die Grundform hadap bedeutet „in Gegenwart sein, treten". Diese Grundform, ferner das davon abgeleitete Verb meṅadap und das Subst. hadapan in Verbindung mit di werden als Präp. verwendet im Sinne des lat. coram. Ein reines Verb haben wir im Satze: 1 dihadap oléh

segala manteri begleitet von allen Ministern, oder baïq-lah kita meṅadap radja lasst uns [baïq-lah eig. (es ist) gut (dass)....] vor den König treten. Halb präpositional figurirt es 116 aku mati meṅadap radja ich sterbe vor [eigentlich: hintretend vor] dem König. Wohl ganz präpositionell ist es in folgenden Sätzen: 14 hhatá dataṅ-lah ija ka-hadapan madjelis nun ging er vor die Versammlung. 284 zahid dataṅ dari pada meṅadap radja der Zahid kam vom König. 374 dibawa-nja meṅadap kapada radja er wurde von ihnen [nja] vor den König gebracht.

Hampir.

hampir „nahe kommen, nahe sein, nahe bei." Ganz gleich präpositional werden auch die Zusammenstellungen hampir di, hampir pada, hampir serta gebraucht: 242 berdjalan hampir rumah in der Nähe des Hauses spazieren. 221 duduq hampir serta-ku in meiner Nähe sich aufhalten.

Dekat.

dekat „neben, dicht neben", nur örtlich, vor Personen und Sachen, nie vor Verben. 178 panah, jaṅ terhantar dekat babi itu der Bogen, der neben diesem Schweine [babi] lag.

Baliq.

baliq „umgekehrt, Gegenteil". Als Präp. [baliq und di baliq] hinter: baliq tijaṅ hinter der Säule. Aehnlich di belakaṅ im Rücken, d. h. hinter.

Kuliliṅ.

kuliliṅ „Umkreis", berkuliliṅ „herumgehen". Beide werden präpositional verwendet und drücken das „um, herum" aus: 427 tumbuh rumput berkuliliṅ tuwan puteri es wuchs Gras um die Prinzessin [skr. putrī].

Absolut gebraucht: 127 meṅhimpunkan kaju berkuliliṅ dibawah pohon kaju Holz aufhäufen ringsum unter dem Baum [eigentlich: Gewächs von Holz].

Di Tepi, Di Sisi.

tepi „Rand", sisi „Seite". di tepi, pada tepi, di sisi, pada sisi „neben, längs": 417 berdjalan-djalan di tepi suṅé am Flusse hin und her spazieren.

Bagi.

bagi im Dajak. „der Teil". Als Präp. steht es im Mal. fast nur vor Personen. Es geht keine Combinationen ein.

1. Sehr selten local: 237 upah-ku itu bagi Allah tàalá djuga mein Lohn [itu und ini werden häufig abgeschwächt, artikelartig gebraucht] ist nur bei Gott dem Allmächtigen.

2. Dativisch, oder marquant „für": 186 anugerahkan bagi segala manusija allen Menschen [skr. manušja] verleihen. 23 harus bagi nötig für. 61 lajiq bagi passend für, vgl. Akan 1. 134 meṅasih bagi liebevoll sein gegen, vgl. Pada 7. Sehr häufig ist sajugija bagi geziemend für — bagi ersetzt das Verbum haben, vgl. Pada 10: 183 tijada sakali oraṅ, jaṅ loba itu, ada baginja çèhhat nie [eig. nicht jemals] der Mensch, der begehrlich [skr. lobha], hat Gesundheit.

3. Beim Fluch und Wehruf: 169 hé, karam bagi segala jaṅ . . . O, wehe über alle, die . . .

Kabawah.

In der höflichen Sprache wird manchmal kabawah statt kapada angewendet, es nimmt indes nicht den ganzen Umfang von kapada ein, sondern steht nur örtlich und dativisch: 332 difitnahkan-nja djuga hamba kabawah Duli Sjah-àlam ich wurde nur verleumdet von ihm bei Ihrer Majestät, dem Herscher der Welt. 353 patek skalijan muhunkan ampon kabawah Duli Tuwanku nous tous demandons pardon à sa Majesté notre Seigneur.

III. Gruppe.

Ka.

ka gibt *nur* die Richtung wohin, und zwar allgemein, an, und steht vor Substantiven, und zwar Sachnamen, im Gegensatz zu kapada und menudju. Vor den Ortsadverbien mana, sini, sana steht nur ka nie kapada oder menudju. ka und kapada kommen sehr häufig, menudju nur selten vor: 114 pulaṅ ka-saraṅ *ins* Nest zurückkehren. 73 gugur ka-bumi *zur* Erde [skr. bhūmi] fallen. 18 berdjalan ka-sana ka-mari dahin (und) dorthin gehen. 73 menaïkkan ka-belakaṅ *auf* den Rücken steigen lassen. — Die Verben des Ankommens werden gerne mit ka verbunden: 435 ija pun sampélah ka-nagari 'Iraq er kam an in der Stadt Iraq. 233 siṅgah ka-rumah perampuwan im Hause der Frau einkehren. Zahlwörtern gibt ka ordinalen und collectiven Sinn: 164 bab jaṅ ka-duwa das zweite Kapitel, ka-duwa beide, ka-tiga alle drei u. s. w. 55 maboq ka-duwa-nja alle beide (waren) trunken.

Die Combinationen mit ka sind zahlreich: kapada, ka-atas, ka-dalam, ka-bawah, ka-luwar, ka-hadapan, ka-belakaṅ. Andere, die sich ebensogut denken ließen, wie ka-dekat, lassen sich bei unserm Autor nicht belegen.

Hiṅga, Dataṅ, Sampé.

hiṅga „Grenze", dataṅ „kommen", sampé „ankommen" dienen als Präp., in der Bedeutung „bis". Häufig werden sie unter sich, oder mit ka und kapada, seltener mit di [126] combinirt. hiṅga, nicht dataṅ oder sampé, dient auch als Conj.: 155 hiṅga dataṅ kapada mati Damina bis zum Tode Daminas. 206 tiṅgal-lah malu kita ini sampé kapada anaq-tjutju es bleibt unsere Schande bis auf die Kinder (und) Enkel.

Menudju.

tudju „Ziel“, menudju „nach etwas hingehen“. Präpositional, oder besser gesagt, halbpräpositional verwendet, drückt menudju das „nach etwas hin“ aus. Es steht vor Subst. [Personen und Sachen] und Pronomina: 188 sa-êkor rusa berlari-lari, dataṅ menudju marika-itu ein Reh lief angestrengt, kommend [dataṅ] auf sie zu.

Meṅikut, Menurut.

ikut, meṅikut, turut, menurut „folgen, nachfolgen“ werden halbpräpositional verwendet in der Bedeutung „nach, hinten drein“: 167 maka ija pun terbaṅ meṅikut kawan tekukur itu und er flog der Schaar dieser Tekukurs nach. 167 kalaw-kalaw pemikat itu dataṅ menurut kita vielleicht dieser Vogelsteller kommt hinter uns her. — Uebertragen: menurut titah Allah gemäß dem Befehle Allahs.

IV. Gruppe.

Deṅan.

deṅan „Diener“. Als Präp. „mit“, sociativ und instrumental. Das von deṅan abhängige Wort hat sehr oft das Possessiv bei sich: 405 hamba berdjalan deṅan lapar dahaga hamba ich wanderte mit [meinem, das zweite hamba] Hunger (und) Durst.

1. Mittel und Werkzeug, instrumentalartige Ergänzung des Verbums: 117 dibasoh deṅan aèr im Wasser gewaschen. 284 berlumur deṅan darah mit Blut beschmiert. 158 berkata deṅan bahasa Balchi loqui linguâ [skr. bhāšā] Balchicâ. 355 penuh deṅan plenus alqâ re. 348 sarat deṅan dagaṅan onustus mercibus. 12 anugerahi deṅan donare aliquem alqâ re. 239 inilah ku-tubus deṅan harga saribu darham die da wurde von mir [ku] gekauft um den Preis [skr. argha] von ein tausend Darhams. Bei der Preisangabe kann deṅan

auch fehlen, so 283. — 61 tijada-kah deṅan jaṅ laïn boléh aṅkaw limparkan kapada-nja konntest [boléh] du nicht mit etwas anderm nach ihr schmeißen [limparkan]? — Mit Verbalformen: 25 supaja boléh ija meṅaṅkatkan nama-ku dan nama qawm kulawarga-ku deṅan memberi kabedjikan akan segala isi nagari-ku damit er könne verherrlichen meinen Namen [skr. nâma] und den Namen meines Geschlechts (und) Stammes [skr. kula-varga] durch Geben [dadurch, dass er gibt] Woltaten allen Bewohnern meines Landes.

2. deṅan bezeichnet den sachlichen Grund in Wendungen, wie folgt: 275 sudah-lah deṅan paminta-ku es kam so durch mein Schicksal. 59 deṅan karunijamu dan rahhim akan daku mit deiner Gnade und Erbarmung gegen mich. 87 deṅan taqdir Allah dataṅ duwa oraṅ durch Fügung Gottes kamen zwei Menschen. — Vereinzelte Fälle: 68 mati deṅan lapar to die *with* hunger. 414 deṅan pesuruh radja, auf Befehl des Königs.

3. deṅan rein sociativ: 150 meṅawinkan deṅan verheiraten mit. 5 bertemu deṅan hamba mit mir zusammentreffen. 124 bertemu deṅan amas auf Gold stoßen. 443 beranaq deṅan Kinder zeugen mit einem. 179 tukarkan leṅa deṅan leṅa laïn die Lenga (Früchte) mit andern [gegen andere] Lengas tauschen. 179 menukar leṅa deṅan isteri mit der Frau (um) die Lengas einen Tauschhandel machen. berçahhabat, bersateru deṅan befreundet, verfeindet mit, siehe Pada 8. 64 ada deṅan hiṅga-nja seine Grenze *haben*.

4. Das Mal. geht in der sociativen Auffassung vielfach weiter als die eine oder andere idg. Sprache: satijawan deṅan çohhbat-nja treu [skr. satjavat] *an* seinem Freunde. 39 hampir deṅan ular nahe sein *bei* einer Schlange. duduq deṅan wohnen bei jemanden. bermuhun deṅan Abschied nehmen bei, vgl. Pada 1, Dari 1. 92 melakukan maqçudnja deṅan sa-sa-oraṅ seinen Plan ins Werk setzen *an* irgend jemand, vgl. Atas 2. 381 çabar deṅan ergeben *in*. itu-

lah, jaṅ patut deṅan patek sie (ist es), die zu mir passt, vgl. Pada 8, andere Anschauung unter Akan 1. Das Verbum tjeré trennen, sich trennen wird am häufigsten mit deṅan, seltener mit dari oder pada construirt: 269 nistjaja mati-lah isteri-ku dan bertjeré-lah aku deṅan dija sicherlich stirbt meine Frau [skr. strî] und ich bin getrennt von ihr. Ebenso 27, 296, 299.

5. Sociative Specialfälle:

A) 169 hhal tikus deṅan tekukur das Verhältnis der Maus zum Tekukur. 172 demikijan-lah kaadaan-ku deṅan dikaw so ist mein Verhältnis zu dir. 289 hhal-ku deṅan hhal-mu unser gegenseitiges Verhältnis.

B) Die Verben des Besuchens und Grüßens werden in der Regel mit deṅan, seltener transitiv construirt: 407 radja Jamen berdjabat taṅan deṅan segala manteri der König von Jamen berührte [drückte] die Hand „mit“ allen Mantris [skr. mantrin]. lihat sehen, berlihat visere: 270 pergi ka-rumah hamba berlihat deṅan anaq isteri hamba komm in mein Haus zu besuchen meine Kinder (und) meine Frau. 174 lalu kura-kura pun ka-luwar, dataṅ berpeluq berdakap deṅan tikus darauf (kam) die Schildkröte heraus (und) ging zu umarmen (und) zu herzen die Maus.

C) deṅan steht nach dem Adv. sama und dem Präfix sa- [skr. sa-, sama]: 49 sama berani deṅan dija gleich stark wie er. 43 sa-rumah deṅan kita unser Hausgenosse. 155 sa-kata deṅan anaq gleiches sprechend wie das Kind. 201 sa-ùmur deṅan ὁμῆλιξ τινι. 355 sa-tara deṅan gleichwertig mit. 429 sa-tahu deṅan gleiches wissend wie. 441 sa-rupa deṅan gleiche Gestalt [skr. rûpa] habend wie.

6. Die Verbalform, bestehend aus der zweimal gesetzten Grundform, dem Präfix ber- und dem Suffix -an, welche in der Regel ein correlatives Verhältnis bezeichnet, hat deṅan nach sich, wenn auch die Grundform und andere Ableitungen andere Constructionen erfordern. So ist kenal,

idg. gesprochen, trans. oder hat akan nach sich, siehe Akan 5, dagegen: 267 hamba hendaq berkenal-kenalan deṅan tuwanhamba ich wünsche mit Ihnen in Bekanntschaft zu treten. kasih sa-oraṅ jemanden lieben, aber: 4 hendaq-lah ija berkasih-kasihan deṅan segala çohhbat er möge liebevoll sein gegen die Freunde; ebenso 69, 260, 418 u. s. w.

7. Dieses sociative deṅan hat häufig den Wert von „und, ebenso, ferner". Es berührt sich dann mit dan „und", lagi „ferner": 124 tijada oraṅ laïn, jaṅ tahu amas ini, hanja-lah aṅkaw deṅan aku kein anderer Mensch ist, der dieses Gold wüsste, außer dir und mir.

8. deṅan bezeichnet den begleitenden Umstand, die Art und Weise; das abhängige Nomen hat stets das Possessivsuffix bei sich: 214 djaṅan aṅkaw kerdjakan baraṅ sawatu deṅan hawa-nafsu-mu tue du nicht [djaṅan = μή, tijada = οὐ] irgend ein Geschäft mit [deiner] Leidenschaftlichkeit. Sehr häufig entspricht eine solche Construction einem idg. Part. präs.: taṅis weinen, bertanja deṅan taṅis-nja weinend fragen. gumetar zittern, 116 berdiri deṅan gumetar-nja zitternd dastehen.

9. Innerer Sociativ, sehr häufig: 94 memarentah deṅan parentah jaṅ sa-benar-nja herschen mit einer Herschaft, welche richtig = vernünftig herschen. 359 marah deṅan marah jaṅ saṅat zürnen mit Zorn, welcher heftig = sehr zürnen.

10. Das mal. Adverb ist entweder gleich dem Adj., oder es wird aus demselben oder aus Subst. gebildet durch Doppelsetzung der Wurzel, oder Präfigirung von sa- [das noch viele andere Functionen versieht, siehe z. B. unter 5] oder Suffigirung des Possessivs nja. Ferner können diese Formen unter sich combinirt werden und endlich kann noch deṅan vortreten: 410 maka sigera ditegur radja und schnell [sogleich] wurde er (vom) Könige angeredet. 284 memaṅgil zahid itu sigera-sigera den Zahid sogleich rufen. 189 pergi deṅan sigera schnell hingehen.

149 membunuh deṅan sigera-sigera sogleich tödten. 149 supaja deṅan sigera-nja tentu bitjara-nja damit sein Plan sogleich bekannt würde. 44 deṅan sigera-sigera-nja [nicht: -ku] patek meṅadap radja sogleich erscheine ich vor dem König — sa-oraṅ ein Mensch, deṅan sa-oraṅ-nja allein. djika tijada ija mau deṅan bajiq wenn er nicht gutwillig will [bajiq gut].

11. „Ohne" wird im Mal. durch deṅan tijada oder tijada deṅan gegeben, wobei die Stellung des tijada völlig gleichgültig ist: deṅan tijada dosa ohne Schuld.

12. Zusammenstellung: deṅan serta.

Serta.

serta „mit", nur sociativ, deckt sich fast nur mit Deṅan 3, 7, 8. Im Gegensatz zu deṅan steht es am häufigsten mit Verben und als Conjunction, zur Bezeichnung der begleitenden Tätigkeit, der Art und Weise, und berührt sich hierbei mit den reinen Conjunctionen sambil und seraja: 350 pergi serta oraṅ banjaq hingehen *mit* vielen Menschen. dari pada amas dan péraq serta mutijara aus Gold und Silber *und* Perlen. serta bersabda en parlant [skr. çabda]. 15 serta ija melihat als er sah. Das häufig vorkommende deṅan serta ist gleich dem einfachen serta, nicht gleich deṅan.

Bawa.

Das Verbum bawa, membawa φέρειν oder φέρων wird halbpräpositional verwendet: 439 maka kombali-lah ija ka-nagari-nja membawa tuwan puteri 'Iraq und er kehrte zurück in sein Land *mit* der Prinzessin von Iraq.

V. Gruppe.

Akan.

1. akan drückt allerlei abstrakte Beziehungen aus, und wechselt vielfach mit andern Präp.: 114 alpa akan dija unbekümmert um ihn, vgl. Dari 2. 198 maboq akan

kabesaran-nja berauscht ob seiner Größe, vgl. Dari 4. 353 patut-lah hamba akan beristeri ich bin fähig zu heiraten [hier könnte nicht deṅan stehen, siehe Deṅan 4]. 287 sakaraṅ berubah laku hamba akan dikaw nun verändert sich mein Verhältnis zu dir. 322 ça̧bar akan qadla ergeben in die Verfügung, vgl. Deṅan 4. 145 takut akan Allah sich vor Gott fürchten. 172 takut akan njawa um das Leben besorgt sein. takut akan mimpi-nja wegen seiner Träume in Angst sein.

2. akan drückt eine recht entfernte Beziehung aus:

A. gleich gr. περί: 151 bertanja akan penjakit eine Frage stellen in Betreff der Krankheit. 148 berkata benar akan dosa die Wahrheit sagen in Betreff des Verbrechens.

B. „für“, gleich bagi: 155 ambil-lah arta akan dikaw nimm die Schätze für dich; sehr häufig.

Man beachte das Verhältnis zwischen pada [näher] und akan [entfernter] in folgenden Fällen: 353 baïk-lah berdataṅ sembah kapada ajahanda akan hhal hamba ini gut (ist es, wenn Sie) Meldung tun meinem Vater in Betreff meiner Lage. 435 serta beberapa dòa marika-itu kapada Allah akan perdana manteri indem sie vielfach zu Gott flehten für den Perdana Manteri.

3. akan zur Bezeichnung des obj. Gen.: 416 pudjian-nja akan daku wörtlich lat.: ejus laudatio mei.

4. akan als Zeichen des entfernten Objektes, genau wie pada: 293 maka sabda radja akan buruṅ itu et dixit rex huic avi. 13 memberi persalin akan Barzujèh itu dem Barzujèh ein Ehrenkleid geben u. s. w.

5. Eine große Zahl von Verben, die eine geistige Tätigkeit angeben, haben akan nach sich: harap hoffen auf, murka zürnen über, sajaṅ schonen, pertjaja vertrauen [skr. pratjaja], iṅin sich sehnen nach, mau wollen, hhéran sich wundern über, kenal kennen, tahu wissen, lupa vergessen, sesal bereuen, gusar zürnen über, gemar sich freuen, loba begehren, sedar erinnern, kasih lieben, takut

fürchten. Weit seltener steht pada, vgl. Pada 7. Mehrere, so tahu, mau, lupa, können auch transitiv construirt werden.

Einige dieser Verben werden auch reflexiv gebraucht, wobei akan vor das Reflexiv [= diri + Possessivsuffix] tritt: 218 ija-pun menjesal akan diri-nja sambil berpikir il se repentit en pensant. 81 lalu melumpat-lumpat meṅgeram akan diri-nja dann sprang er hin und her, zürnend. 212 hhéran akan diri-nja sich wundernd. 291 alpa akan diri-nja dari pada segala pekerdjaan-nja sich nicht kümmernd um [dari pada] alle seine Dinge.

6. Akan zeigt den Prädicatsnominativ oder -accusativ an: 268 apa akan obat-nja dikata oraṅ was wurde als Heilmittel für sie [-nja] bezeichnet von den Menschen. 174 hendaq-lah aṅkaw ambilkan daku akan tawlan-mu mögest du mich zu deinem Freunde wählen; akan kann hier aber auch fehlen.

7. Im Passiv stehen Urheber und Leider gerne hinter dem Verb, ersterer durch oléh oder das Possessiv, letzterer durch akan angedeutet. oléh, nja und akan können aber auch fehlen, daher folgende Möglichkeiten [vgl. Friedr. Müller im „Grundriss“ Bd. II Abteil. II S. 143/4]:

A. 6 satelah dideṅar oléh pandita Hindu akan kata Barzujèh als gehört waren von dem indischen Gelehrten die Worte des Barzujèh.

B. 5 djika dikatahui oraṅ akan hhal ini wenn von Menschen diese Sache gewusst wird.

C. 10 satelah sudah habis dibatja oléh Barzujèh hhikajat als ganz fertig gelesen [batja lesen] war von Barzujèh die Geschichte.

D. 403 diambil radja Jamen sawatu batu es wurde aufgehoben vom König von Jamen ein Stein. Ebenso 253, 289, 290, 402, 404, 415, 426.

8. Sogar der Accusativ, idg. gesprochen, wird nicht selten durch akan angezeigt: 404 baïk-lah kita bunuh

sakali akan dija gut (wäre es, wenn) wir ihn einmal tödteten. Dagegen: 433 tuwan puteri bunuh-lah radja die Prinzessin soll den König tödten. Gerade die Verbalform auf -kan hat nicht selten akan nach sich: 265 binasakan akan dija ihn verderben [skr. abhi + naç].

9. akan zeigt alle möglichen Beziehungen zwischen Verben und ganzen Sätzen an, es ist jedoch überall facultativ: 172 maqçud-nja akan diperoléh-nja buruṅ itu djuga seine Absicht ist nur [djuga], dass dieser Vogel gefangen werde. 295 gila-kah hamba akan kumbali wäre ich nicht dumm, zurückzukehren? Sehr häufig gibt akan den Zweck an, sich berührend mit dem Verbum hendaq wollen: 211 aku dataṅ akan memberi bitjara ich komme um Rat zu geben.

10. Zur Bildung des Futurs dienen die Verben mau wollen, nanti warten, oder akan. Dieses Futur mit akan ist entweder rein zeitlich, oder es hat die Färbungen des Sollens, Müssens, Wollens: 88 apabila dikatahuï-nja baja akan dataṅ wenn von einem gewusst wird, (dass) Gefahr [skr. bhaja] kommen wird. 367 musjawarat jaṅ akan diradjakan beraten, wer zum König gemacht werden solle.

11 akan dient endlich dazu, um irgend ein Satzglied hervorzuheben und hiebei berührt es sich mit dem Suffix -lah: 32 akan Saterubuh itu, telah mati-lah was den Saterubuh anbelangt, so ist er schon gestorben. Häufig wird das betonte Wort aus der Construction herausgehoben und mit akan an die Spitze des Satzes gestellt: 196 bahuwa akan segala manusija itu, ada bagi-nja pekaïn was alle diese Menschen anbelangt, es ist ihnen [sie haben] ein Kleid.

12. akan geht mit anderen Präp. keine Combinationen ein, einzig 27 steht: mentjerékan akan antara duwa oraṅ Zwietracht stiften zwischen zwei Menschen. duwa ist wohl nicht skr. dvā.

Pada péhaq.

péhaq „Richtung", pada péhaq „hinsichtlich, um", nur abstrakt, nicht häufig: 234 pada péhaq agama in religiöser [skr. āgama] Hinsicht. 187 maka mau aku meṅaluwarkan lidah-ku, kapada péhaq meṅadjar dikaw und ich will recken meine Zunge, um dich zu unterrichten.

VI. Gruppe.

Dari.

dari „von" wird mit pada zusammengestellt und diese Combination ist gleichbedeutend, aber viel häufiger vorkommend als das einfache dari. Einzig bei den Ortsadverbien mana, sana, sini steht ausschließlich dari nie dari pada, vgl. Di und Ka. Ferner heißt es nur dari dalam u. s. w., nie dari pada dalam. Endlich wird dari djawuh „von ferne" viel häufiger gesagt als dari pada djawuh. dari bezeichnet:

1. Trennung, Entfernung, Herkunft: 2 dataṅ dari nagari Medinah ex urbe Medinah venire. 206 persateruan dari dahulu kala die Feindschaft (datirt) aus früherer Zeit [skr. kāla]. 17 sudagar itu djaga dari pada tidur-nja der Kaufmann erwachte [skr. ġāgr.] aus seinem Schlaf. 22 maka perampuwan ghaïb-lah dari pada mata Thaïf und die Frau verschwand aus den Augen des Thaïf. utusan, surat, kata dari pada radja ein Bote, Brief, Wort vom König. tjeré dari „trennen von" und muhun dari „Abschied nehmen von", diese zwei Verben können auch pada und deṅan nach sich haben. 272 dari mula-nja anfänglich [skr. mūla].

2. Eigentümliche Fälle: 297 alpakan dari pada sateru sorglos sein vor dem Feind. 157 tobat dari pada pekerdjaan die Taten bereuen. 13 taqçir dari pada meṅhijasi das Ausschmücken vernachlässigen. 150

takut dari pada berbuwat fitnah sich scheuen, Verleumdung zu begehen. 184 supaja perañi çohhbat-ku berubah, dari pada mentjahari arta damit die Natur des Freundes sich verändere [ablasse, aufhöre], Schätze [skr. artha] zu sammeln. Als Conj.: 306 dari pada radja hendaq meñasihi hamba djuga, apa-tah daja hamba dagegen dass der König mich will lieben nun einmal, was ist mein Mittel? — Bei tobat, takut, taqçir könnte auch akan stehen.

3. Den Stoff. 201 astana-nja dari pada puwalam sein Palais (ist) von Marmor. Ist die Stoffangabe attributiv, so kann dari wegbleiben: ranté amas oder ranté dari pada amas eine goldene Kette.

4. Den Beweggrund, selten als Conj., vgl. Karana, Sebab, Oléh: 127 lalu menurutkan kata-kata anaq-nja dari pada kasih-nja et secutus est verba filii sui amore (commotus). 260 dari pada patek hendaq berbuwat kabaqtian kapada tuwan-ku, patek tahan djuga weil ich Ihnen einen Dienst erweisen wollte, hielt ich doch [djuga] aus.

5. Selten den logischen, den sachlichen Grund, das Mittel, vgl. Deñan, Pada, Oléh: 3 dari pada laku tuwan-hamba itu hamba lihat an Ihrem Aussehen merke ich. 148 kaadaan-ku dari pada tijada meneñarkan naçihhat sudara-ku meine Lage (rührt her) vom nicht hören den Rat meines Bruders. 17 arta ku-peroléh dari pada mentjuri Schätze wurden von mir erworben durch Stehlen. 76 dari pada djalan mana añkaw hendaq perdajakan Saterubuh itu auf welche [mana] Weise willst du stürzen den Saterubuh?

6. Den Teilungsgenitiv: 170 tijada-lah ija dari pada orañ, jañ budiman nicht ist er von den Menschen, welche weise [skr. buddhimat]. 316 ku-lihat dalam naraka dari pada orañ, jañ kaja lagi kikir djuga von mir wurden gesehen in der Hölle [skr. naraka] Menschen [des hommes], welche reich, aber geizig dazu. Vgl. Antara.

7. Den verglichenen Gegenstand nach Comparativen, wobei die Anwendung der comparativischen Elemente [Präfix ter, Adverbien: lebih mehr, sedikit weniger, amat sehr, terlalu weitaus] facultativ ist: mata kanan ketjil dari pada mata kiri das rechte Auge ist kleiner [wörtlich: klein] als das linke Auge. 165 terbesar dari pada marika-itu größer als sie. 198 balatantara-nja pun amat banjaq dari pada kita sein Heer [skr. balatantra] ist weit zahlreicher als wir. — Nicht selten ist eine Construction, die sich mit dem innern Sociativ vergleichen lässt, siehe Deṅan 9: 254 rupa-nja jaṅ amat kedji dari pada segala kedjian seine Gestalt, die weit hässlicher als alle Hässlichkeiten.

8. dari steht noch in vielen anderen Fällen, wo eine comparativische Idee vorhanden ist: laïn dari pada „anderer als“, „ferner“, „nebst“, (vgl. im Skr. anja]: kamudijan dari itu nach diesem. 52 dilebihkan dari pada segala oraṅ erhöht über alle Menschen. 90 tijada ija mau merendahkan diri-nja dari pada-mu nicht will er sich dir unterordnen. beroléh kamenaṅan dari pada sateru-nja den Sieg erlangen über die Feinde.

9. dari pada als Conj. „als dass“. In der Regel geht hiebei der dari-Satz voraus, der Hauptsatz steht in der Mitte, das andere Glied der Vergleichung kommt zuletzt: 116 dari pada aku mati disini, terlebih baïk-lah, aku mati meṅadap radja Siṅa als dass ich hier sterbe, besser (ist es, dass) ich vor dem Löwenkönig sterbe.

10. Endlich hat dari pada auch die Bedeutung von „durch etwas hindurch“, und von „über, lat. de“, in welch letzterem Falle es sich mit dem weit häufigeren akan berührt: 185 maka kutjiṅ masuq dari pada pintu kuruṅan und die Katze schlüpfte hinein durch die Türe des Käfigs. 346 maka dipariksaï radja dari pada ahhuwal-nja und er wurde (vom) König ausgefragt (skr. parikšā) über seine Erlebnisse.

11. Zusammenstellungen: **dari pada, dari atas, dari dalam, dari bawah, dari luwar, dari belakaṅ, dari pada meṅadap.**

Oléh.

Oléh „durch, von“ ursp. etwa „Kraft, Gewalt, Erfolg“. Davon sind abgeleitet **beroléh** bekommen, **boléh** können. Es wird verwendet:

1. Zur Angabe des realen [am häufigsten], moralischen und hindernden Grundes, vor Substantiven, Verben und als Conj.: 113 **nistjaja lagi akan dataṅ anijaja oléh laut itu kapada kita sakalijan** sicherlich [skr. **niçcaja**] noch wird [**akan**] kommen Unglück [skr. **anjāja**] durch dieses Meer über uns alle. 297 **oléh aku bertjeré deṅan dikaw ini, terlalu amat dukatjita rasa hati-ku** weil ich von dir da scheiden (muss), ist gar sehr betrübt der Sinn [skr. **rasa**] meines Herzens. 445 **maka tijada-lah ku-deṅar oléh saṅat marah-ku akan dija** und nicht wurde es von mir gehört wegen [lat.: prae] meines heftigen Zornes gegen ihn.

2. Beim Passiv, vgl. Akan 7. — Beim **ter-** und **ka-an** Passiv steht sowol **oléh** als **kapada**, aber die Bedeutung desselben ist verschieden, je nach dem die eine oder andere Präp. verwendet wird, siehe Pada 9. Fälle mit **oléh**: 72 **jaṅ terbawa oléh hamba** was von mir getragen werden *kann*. 195 **banjaq ràjat tertaman oléh-nja** viel Volk *wurde* von ihm gefangen genommen. — Auch Wörter mit aktiver Form aber mit passiver Bedeutung können **oléh** nach sich haben: 82 **sateru kita itu sudah mati oléh-ku** *ὁ ἐχθρὸς ἡμῶν ἔθανεν ὑπ᾽ ἐμοῦ.*

3. Um die Abstammung zu bezeichnen: 441 **hamba ini anaq oléh tuwan puteri deṅan suwami-nja jaṅ dahulu** ich da bin ein Kind *von* der Prinzessin und ihrem Gemahl dem früheren.

4. Um eine auffällige Art Imperativ zu bilden: mit **tjeritera** „erzählen“ [skr. **caritra**], 340 **tjeriterakan**

oléh-mu erzähle du! [-mu]; mit kipas „anfachen", 258 kipas oléh-mu api itu fachet ihr [-mu] dieses Feuer an. Es können noch andere imperativbildende Elemente dazutreten, z. B. -lah, kiranja [utinam]; mit djadikan „machen", 253 djadikan kiranja oléh-mu mache du!

Antara.

antara als Subst. „Zwischenraum", als Präp. „zwischen, unter, während".

1. Zwischen: 153 luwas antara keniṅ-nja breit zwischen seinen Brauen. 417 hhukumkan antara kami kaduwa richten zwischen uns beiden.

2. Unter, lat. inter. Hier berührt es sich mit dalam, siehe Dalam 2, und erscheint häufig mit ihm combinirt: 312 sijapa antara kamu wer unter euch? 306 maka ada-lah sa-ékor kutjiṅ dalam antara segala, jaṅ hendaq berbuwat bentjana itu und es befand sich eine Katze unter denjenigen, welche diese Intrigue ins Werk setzen wollten. 156 steht pada antara im Sinne von dalam antara.

3. Während, zeitlich, auch als Conj.: 18 berdijam antara berapa saät stille sein während einigen Augenblicken. 263 antara ija berpikir während er dachte. 26 di dalam antara itu während dessen.

4. Denkt man sich an die *Grenze* des *Zwischenraumes*, so kommt man zur Bedeutung „nach": 326 antara berapa hari lama-nja, maka diperkatakan-nja-lah oléh oraṅ itu nach einigen Tagen an Zeit, so wurde gesagt durch diesen Menschen.

5. antara-dan, antara dan antara, antara-deṅan bezeichnet die Correlativität: 170 antara-mu deṅan daku, betapa-kah peri-nja, kita berçahhabat zwischen dir und mir, wie (gäbe es) einen Modus, (dass) wir Freunde sein (könnten). 150 steht passend antara-kapada weil die Phrase berbuwat fitnah den Dativ, das heißt kapada erfordert: berbuwat fitnah antara sa-oraṅ kapada sa-oraṅ Verleumdung bereiten einander.

Karana, Sebab.

karana und sebab bedeuten beide „Ursache“. Sie dienen als Präp. und als Conj. in der Bedeutung „wegen, weil“, allein oder in allen möglichen gleichbedeutenden Combinationen: 218 sebab karana, 286 karana sebab, 128 dari pada sebab, 249 deṅan karana, 219 oléh sebab, 283 oléh karana sebab, u. s. w. Sie bezeichnen:

1. Den Beweggrund: 227 patek berdataṅ sembah ini bukan, dari sebab daṅki akan dija ich bringe dir diese Meldung keineswegs, weil ich neidisch wäre auf ihn.

2. Um — willen, fast nur karana, sehr selten sebab: 236 karana Allah tàalá um Gottes des Allmächtigen willen. 237 karana dunija um der Welt willen.

3. Hie und da den sachlichen Grund, sehr selten das Mittel, den Zweck: 299 quwat radja itu sebab ràjatnja denn die Macht des Königs (beruht) auf seinem Volke. 127 karana lelah sadikit djadi banjaq peroléhan kita durch ein wenig Anstrengung [lelah] wird groß unser Gewinn.

Demi.

demi „bei“, in Schwüren: 289 demi njawa-ku bei meiner Seele. Es gibt noch eine Conj. demi „als, lat. quum“, welches aber von demi „bei“ vielleicht zu trennen ist.

Lawan.

lawan, als Verb „streiten gegen“, als Präp. gleich lat. contra: lawan sateru contra hostem.

Lepas.

lepas als Verb „verfließen“, als Präp. „nach“, zeitlich: 9 lepas tiga hari nach drei Tagen.

Ganti.

ganti „an die Stelle treten, Stellvertretung, Nachfolger“. ganti als Präp. gibt lat. „pro“ wieder: djika mati aku, aṅkaw-lah akan ganti-ku memegaṅ karadjaan ini wenn ich tot, (wirst) du statt meiner die Königswürde übernehmen.

Luzern. Renward Brandstetter.

Ueber das phonetische Element in der Poesie.

Von W. Lutoslawski.

Der Wolklang mancher Dichtungen trägt wesentlich dazu bei, ihre Wirkung zu erhöhen. Um die Gesetze dieser Wirkung zu erkennen, müssten die phonetischen Verhältnisse der Dichtungen studirt werden, was uns zu einer phonetischen Poetik führen wird. Hierbei sind vorzüglich zwei Dinge ins Auge zu fassen: die numerischen Verhältnisse der Laute und die Beziehungen der Aufeinanderfolge derselben.

I. Der phonetische Charakter der lyrischen Dichtung in der deutschen Sprache.

Um die numerischen Verhältnisse der Laute in verschiedenen Dichtungen zu vergleichen, ist es nicht notwendig, alle Laute zu zählen, denn wenn die Anzahl gewisser Laute wächst, wird in demselben Maße die Anzahl anderer Laute abnehmen, und es genügt daher, um ein Bild von dem Zusammenhang zwischen phonetischem Charakter und Inhalt zu bekommen, das Vorkommen eines Lautes, oder einer Gruppe von Lauten zu betrachten. Es wird hierzu besonders eine Gruppe von Lauten geeignet sein, die häufig vorkommen, weil dann die Untersuchung sich nicht auf sehr große Stücke der Dichtung zu erstrecken braucht. Ein solcher Laut ist das *i*. Obgleich, besonders in Dialekten, das *i* nicht immer die gleiche Aussprache hat, sind diese Verschiedenheiten bei der Deklamation, die hier als Maß dienen soll, viel geringer, und man darf die verschiedenen *i* wie in tief, dich, weinen und das *j* zu derselben Gruppe zählen, da diese Laute einander näher stehen als irgend ein *i*-Laut einem andern Laute. Hierzu kommt noch die Silbe *eu* (und *äu*), die wegen ihrer Aehnlichkeit mit *oi* zu derselben Gruppe gezählt werden muss, und das *ü*, das nach Helmholz' physikalischen Untersuchungen dem *i* nahe steht. Nachdem auf solche Weise die Gruppe der *i*-Laute

definirt worden, können wir in verschiedenen Dichtungen die Häufigkeit der *i*-Laute untersuchen und so den „*i*-phonetischen Charakter“ dieser Dichtungen angeben.

In den ersten 35 Liedern des Lyrischen Intermezzo von Heine sind 2938 Silben und 981 *i*-Laute enthalten, also 33 Procent. Schreibt man die Procentzahl als Index an den Laut, dessen Häufigkeit untersucht worden, so erhält man eine kurze Bezeichnung des phonetischen Charakters: i_{33}. In den Liedern 35—65 des Lyrischen Intermezzo von Heine findet man 3130 Silben und 1030 *i*-Laute, also den phonetischen Charakter i_{33}. Durch diese Zahlen findet sich die Voraussetzung, dass ähnlichem Inhalt gleicher phonetischer Charakter entspricht, bestätigt. Um weitere Belege zu finden, zählte ich die Silben und *i*-Laute im II. Buch von Lessings Liedern und fand darin 2802 Silben und 931 *i*-Laute, also widerum den phonetischen Charakter i_{33}. Um damit andere lyrische Dichtung zu vergleichen, veranlasste ich Herrn Cand. philol. A. Hasenow die Silben und *i*-Laute in der Lutherschen Uebersetzung des Hohen Liedes Salomonis zu zählen. Er fand 3716 Silben und 1214 *i*-Laute, also widerum den phonetischen Charakter i_{33}. Diese Uebereinstimmung übertraf meine Erwartungen: sie konnte aber auf einer Eigenschaft der deutschen Sprache beruhen, die gar nicht vom Inhalt abhinge. Es war also angezeigt, den phonetischen Charakter ganz anderer Werke zu suchen, um zu sehen, ob er sich bedeutend verschieden von dem der lyrischen Poesie zeigen würde. Um den Unterschied nicht individuellen Verschiedenheiten der Autoren zuschreiben zu müssen, wählte ich Prosa von demselben Autor, nämlich die Luthersche Uebersetzung des Evangelium Marci. Herr Hasenow zählte die *i*-Laute im ganzen Evangelium Marci und fand im Teil I 1 bis V 35 5558 Silben und 1437 *i*-Laute, also den phonetischen Charakter i_{26}; im Teil V 36 bis IX 31 5485 Silben und 1347 *i*-Laute, also den phonetischen Charakter i_{25}; im Teil IX 31

bis XIII 9 5230 Silben und 1399 i-Laute, also den phonetischen Charakter i_{27}; im Teil XIII 10 bis XVI 20 5165 Silben und 1307 i-Laute, also den phonetischen Charakter i_{25}; in der Summe der beiden ersten Teile 11043 Silben und 2784 i-Laute, also den phonetischen Charakter i_{25}; in der Summe der beiden letzten Teile 10395 Silben und 2706 i-Laute, also den phonetischen Charakter i_{26}; im ganzen Evangelium Marci 21438 Silben und 5490 i-Laute, also den phonetischen Charakter i_{26}.

Wie man sieht weicht der phonetische Charakter der einzelnen Teile nicht mehr als 1 Procent vom Mittel i_{26} ab, was leicht erklärlich ist, da auch der inhaltliche Charakter in einer historischen Erzählung nicht so gleichmäßig ist als in der lyrischen Poesie. Ein anderes Stück historische Prosa, nämlich die ersten Seiten der Uebersetzung von Macaulays Essai über Machiavelli zeigte einen nahezugleichen phonetischen Charakter i_{25}, da in 552 Silben 157 i-Laute vorhanden waren. Aus diesen Zahlen scheint mir hervorzugehen, dass die Verschiedenheit des inhaltlichen Charakters eines Werkes eine bedeutende Verschiedenheit des phonetischen Charakters nach sich zieht. Freilich ist hier nicht die Rede von inhaltlichen Unterschieden im engeren Sinn: das hohe Lied, Lessings Lieder, Heines Lieder hängen nur insofern zusammen, als sie lyrische Liebespoesie sind. Ebenso ist das Evangelium Marci und Macaulays Essai historische Prosa: die Einzelheiten des Inhalts sind sehr verschieden.

Um weitere Schlüsse ziehen zu dürfen, müsste man über ein größeres Zahlenmaterial verfügen, aber es lässt sich schon jetzt angeben, welche Vorteile von einer solchen Behandlung der Sprache zu erwarten sind. Die Idee der Zählung der Laute wurde zuerst von Förstemann [1] aufge-

---

[1] Anm. d. Red. Vielmehr von K. W. L. Heyse, System der Sprachwissenschaft (§ 101), welches Werk zwar erst 1856 erschienen ist; aber schon mehr als ein Jahrzehnt früher hat Heyse Idee und Methode der Ausführung in seinen Vorlesungen dargelegt.

stellt; nur hat er keine Rücksicht auf die inhaltliche Verschiedenheit genommen, und nahm bedeutend kleinere Silbenmengen zur Grundlage seiner Schlüsse.

Wenn weitere Zählungen vom neuen Standpunkt einer phonetischen Poetik unternommen werden, wäre zuerst die Frage zu entscheiden, ob die verschiedenen Dichtungsarten verschiedenen phonetischen Charakter haben, und ob solche Dichtungen, die von besonders begabten Dichtern verfasst sind, anderen phonetischen Charakter zeigen als die mittelmäßigen.

Interessant wäre ferner zu untersuchen, ob und welchen Einfluss die Individualität des Stils eines Autors auf diese phonetischen Verhältnisse ausübt[1], und welche Laute die größten Schwankungen in der Häufigkeit ihres Vorkommens zeigen. Wenn man den phonetischen Charakter der Dichtungen über ähnliche Gegenstände in verschiedenen Sprachen vergleicht, wird sich die Frage lösen lassen, ob ein bestimmter Inhalt ein bestimmtes phonetisches Gepräge der Dichtung gibt, abgesehen von der Sprache, in der diese Dichtung verfasst ist. Wenn wir durch geeignete Auswahl der zu zählenden Stücke einen mittleren phonetischen Charakter für jede Sprache feststellen, was Förstemann schon versucht hat, so würde ferner für die Völkerpsychologie von großer Wichtigkeit sein zu erfahren, ob der phonetische Charakter einer Sprache mehr von den natürlichen Verhältnissen abhängt, die in dem betreffenden Lande herschen, oder von der Abstammung der Sprache —

[1] Anm. d. Red. Eine sehr bedeutsame Erweiterung der Statistik des phonetischen Moments der Dichtungen verdanken wir dem verdienstvollen Mathematiker und Psychologen Drobisch „Ein statistischer Versuch über die Formen des lateinischen Hexameters.“ Berichte über die Verhandlungen der Kgl. sächs. Ges. der Wissensch. Philolog.-hist. Classe. 18. Bd. 1866. Nach der Häufigkeit und dem Orte des Spondeus (ob als erster, zweiter, dritter oder vierter Fuß) im Hexameter werden die hauptsächlichsten römischen Dichter charakterisirt.

also z. B. ob der phonetische Charakter des Französischen dem des Deutschen oder dem des Italienischen näher steht.

Eine Menge neuer Fragen eröffnet sich unserem Blick bei der numerischen Feststellung des phonetischen Charakters; aber die Untersuchungen dieser Art erfordern sehr viel Zeit — und es kann daher nur dann hinreichendes Material zu allgemeinen Schlüssen gesammelt werden, wenn sehr viele Arbeiter dies Feld bebauen. Die gelieferten Zahlen werden volles Vertrauen nur dann verdienen, wenn genau angegeben wird, an welchen Stellen der Dichter und Prosaiker die Silben gezählt wurden, in einer Weise, die leicht eine Prüfung der angegebenen Zahlen erlaubt, also in kurzen Stücken, wie hier die Angabe der Einzelresultate meiner Zählungen folgt:

Heines Lyrisches Intermezzo.

Lied 1:	58 Silben	12 *i*-Laute.	Lied 2:	58 Silben	18 *i*-Laute.
„ 3:	67 „	32 „	„ 4:	48 „	25 „
„ 5:	64 „	22 „	„ 6:	67 „	20 „
„ 7:	60 „	24 „	„ 8:	84 „	26 „
„ 9:	139 „	36 „	„ 10:	87 „	31 „
„ 11:	89 „	32 „	„ 12:	60 „	28 „
„ 13:	96 „	35 „	„ 14:	71 „	26 „
„ 15:	68 „	32 „	„ 16:	120 „	40 „
„ 17:	64 „	17 „	„ 18:	80 „	29 „
„ 19:	120 „	36 „	„ 20:	57 „	16 „
„ 21:	83 „	22 „	„ 22:	113 „	43 „
„ 23:	124 „	40 „	„ 24:	89 „	21 „
„ 25:	84 „	28 „	„ 26:	104 „	23 „
„ 27:	98 „	29 „	„ 28:	118 „	35 „
„ 29:	119 „	41 „	„ 30:	36 „	16 „
„ 31:	62 „	22 „	„ 32:	143 „	57 „
„ 33:	56 „	16 „	„ 34:	96 „	32 „
„ 35:	56 „	19 „	„ 36:	64 „	16 „
„ 37:	122 „	41 „	„ 38:	174 „	48 „
„ 39:	89 „	31 „	„ 40:	54 „	19 „
„ 41:	98 „	39 „	„ 42:	85 „	24 „

Lied 43:	156 Silben	43 *i*-Laute.	Lied 44:	35 Silben	12 *i*-Laute.
„ 45:	63 „	16 „	„ 46:	116 „	38 „
„ 47:	86 „	36 „	„ 48:	55 „	21 „
„ 49:	55 „	19 „	„ 50:	153 „	53 „
„ 51:	59 „	25 „	„ 52:	102 „	35 „
„ 53:	114 „	42 „	„ 54:	85 „	29 „
„ 55:	88 „	30 „	„ 56:	98 „	36 „
„ 57:	58 „	20 „	„ 58:	149 „	59 „
„ 59:	112 „	27 „	„ 60:	255 „	76 „
„ 61:	40 „	15 „	„ 62:	57 „	15 „
„ 63:	60 „	22 „	„ 64:	288 „	95 „
„ 65:	160 „	48 „			

Lessings Lieder, II. Buch.

Lied 1:	274 Silben	127 *i*-Laute.	Lied 2:	204 Silben	77 *i*-Laute.
„ 3:	59 „	13 „	„ 4:	64 „	21 „
„ 5:	109 „	20 „	„ 6:	136 „	49 „
„ 7:	36 „	13 „	„ 8:	49 „	19 „
„ 9:	56 „	15 „	„ 10:	46 „	23 „
„ 11:	29 „	11 „	„ 12:	75 „	31 „
„ 13:	146 „	33 „	„ 14:	103 „	26 „
„ 15:	66 „	22 „	„ 16:	270 „	75 „
„ 17:	42 „	16 „	„ 18:	40 „	7 „
„ 19:	204 „	55 „	„ 20:	270 „	95 „
„ 21:	198 „	73 „	„ 22:	110 „	33 „
„ 23:	76 „	27 „	„ 24:	88 „	27 „
„ 25:	52 „	23 „			

Beurteilungen.

Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Waarenkunde. Von **O. Schrader.** I. Teil. Jena, Costenoble 1886. X und 291. S.

Wie Viktor Hehn in seinen vortrefflichen Werken über „Kulturpflanzen und Haustiere“ und über „das Salz“, so ist auch O. Schrader in seinen bisher erschienenen

Schriften bestrebt gewesen, durch linguistische Studien zur Aufhellung schwieriger kulturgeschichtlicher Probleme beizutragen. Beide Forscher besitzen eine umfassende Kenntnis der sämmtlichen in Frage kommenden Sprachen und genaue Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur, beide umfangreiches Wissen auf dem Gebiete der Kulturgeschichte und eine glückliche Kombinationsgabe; überdies die nicht zu unterschätzende Fähigkeit, schwierige Materien in leicht fasslicher Form, Trockenes in angenehmer Weise darzustellen. Schrader ist, wie schon angedeutet, kein Neuling mehr auf dem von ihm betretenen Gebiete. Schon seit Jahren hat er kleinere Abhandlungen veröffentlicht, die er dann bei der zusammenfassenden Darstellung in seinen Hauptwerken mit benutzt hat. So finden wir in der Zeitschrift Nord und Süd Bd. 15 Heft 45 (Dez. 1880) eine Abhandlung von ihm unter dem Titel: „Aus der Geschichte der Haustiere. Eine linguistische Studie“, zwei andere sind in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge von Virchow und Holzendorff publicirt worden: Nr. 296: „Ueber die älteste Zeitteilung des indogermanischen Volks“ und Nr. 427: „Tier- und Pflanzengeographie im Lichte der Sprachforschung.“ Seine beiden Hauptschriften sind das 1883 unter dem Titel „Sprachvergleichung und Urgeschichte“ erschienene Buch, das, wie die seiner Zeit in den wissenschaftlichen Zeitschriften darüber geäußerten Urteile zur Genüge erkennen lassen, sich überall einer günstigen Aufnahme erfreut hat, und das vorliegende Werk. Behandelt er in jenem hauptsächlich die wichtigste Frage der Urgeschichte, die Frage nach dem Auftreten der Metalle, namentlich bei den indogermanischen Völkern, um am Schluss noch eine Reihe von Skizzen aus dem vorgeschichtlichen Leben der Indogermanen hinzuzufügen, so werden hier zunächst als Einleitung die Ursprünge des Handels und Wandels in Europa dargestellt (S. 1—159) und dann speziell die Gewebstoffe (S. 161—257) einer eingehenden Betrachtung unterworfen. Mehrere Gegen-

stände der nordeuropäischen Waarenausfuhr, die sich nicht zu monographischer Darstellung eigneten, wie Bernstein, Pelzkleider, Seife sind in die einleitende Abhandlung verarbeitet worden (S. 83 ff, 86 f, 88), andere derartige sind einer zusammenfassenden Schlussabhandlung vorbehalten. Ein demnächst erscheinender zweiter Teil soll die Erörterungen über Aromata, Gewürze, Edelsteine und Farbstoffe bringen. Auch mit den Bekleidungsgegenständen scheint der Verf. nach einer gelegentlichen Andeutung sich noch beschäftigen zu wollen.

Wer in dem vorliegenden Buche eine erschöpfende Darstellung der Verarbeitung der Gewebestoffe und der technologischen Einzelheiten sucht, täuscht sich. Denn der Verf. will Bücher wie Blümners Werk über Technologie und Terminologie etc. nicht überflüssig machen, sondern nur ergänzen, er bespricht den Gegenstand nur insoweit als er auf Grund etymologischer Forschungen neue Beiträge zur Geschichte der Gewebestoffe liefern kann und verweist einfach auf Blümner, Yates u. a., wo die Linguistik keine neuen Schlaglichter auf den Gegenstand fallen lässt z. B. S. 216 und 219. Ebenso verfährt er bei Darstellung der griechisch-römischen Kulturübertragungen, wie die häufigen Citate aus meiner Schrift über griechische Lehnwörter im Lateinischen (z. B. S. 46, 47, 77, 78, 129, 207, 242 u. a.) dartun.

Freilich ist er der sehr nahe liegenden Gefahr nicht ganz entgangen, durchaus neue Erklärungen bieten zu wollen, wo die alten vollkommen befriedigen, und bringt mitunter unwahrscheinliche Hypothesen vor, während er das Wahrscheinliche, das einfacher ist und näher liegt, übersieht oder absichtlich ignoriert. Ein solcher Fall liegt z. B. bei der Behandlung der *molochina vestimenta* (S. 216 ff.) vor. Hier tritt der Verf. der landläufigen Annahme entgegen, dass man im Altertume Gewänder aus Malvenfasern fabrizirt hat, und kommt schließlich zu der Ansicht, „dass wir in den *molochina* irgend eine Gattung indischen Baumwollenstoffes mit einheimischer Benennung vor uns haben,“ welche

letztere man dann, als der seltene Stoff aus der Mode kam, aus dem Griechischen erklärt habe. Ob er mit der indischen Abkunft des Gewebes recht hat, lasse ich dahingestellt, jedenfalls ist die Herleitung des Namens aus dem Indischen, wie wir gleich sehen werden, eine gänzlich verfehlte, und Schrader selbst auch gar nicht im Stande, ein indisches Etymon des Wortes *molochinus* zu geben. Ebenso ist die Behauptung S. 218, die Wörter auf *-ινος* bezeichneten „fast durchaus etwas aus einem bestimmten Stoffe Gefertigtes," irrtümlich. Bei den angeführten Ausdrücken *λίθινος*, *ξύλινος*, *κρίθινος*, *γήϊνος*, *βύσσινος*, *καρπάσινος* trifft das zu[1], bei einer großen Menge anderer aber nicht. Er selbst fügt zweifelnd hinzu — aber *ἀνθρώπινος*? und wir fragen weiter: Wie steht es mit *πράσινος* (*prasinus*, lauchgrün bei Plin., Petron u. a.), *coccinus*, scharlachfarben (Petr., Juven., Mart.), *orobinus*, kichererbsenfarbig (Plin.), *hyalinus*, grasgrün (Mart., Cap.), *hyacinthinus*, hyacinthenfarbig (Pers.), *callainus*, blassgrün (Mart., Plin.)? Liegt es nicht viel näher *molochinus* von der Farbe der Gewänder zu verstehen? Und in der Tat spricht dafür alles. Einmal ist eine ganze Reihe von Adjectivis auf *-ινος*, *-inus* so gebraucht worden. Ich erinnere an *cerinum*, wachsfarbiges Kleid (Plaut. Epid. 226 = 2, 2, 49), *amethystinae vestes* (Martial 1, 96, 7, Juven. 7, 136), *crocina tunica* (Catull. 68, 134), *cerasina tunica* (Petron. 67, 4), *ianthinus* von der Farbe der Kleider bei Mart. 2, 39, 1. Ferner kann *ampelinus* an der Stelle, wo es mit *molochinus* und *carbasinus* als Bezeichnung von Kleidern vorkommt (Caecil. com. fr. 138 Rb.) nur die Farbe bezeichnen und auch *carbasinus* erscheint in der Vulgata Esth. 1, 6 zur Bezeichnung einer Farbe, wahrscheinlich der roten. Ja Schrader gibt S. 210 selbst zu,

[1] Eine Menge andere hierher gehörige Wörter habe ich zusammengestellt in meinen griech. Lehnwörtern S. 63 und 192. Uebrigens können die Adjektiva auf -ινος auch eine Herkunft von einem Orte bezeichnen z. B. βύβλινος οἶνος, Wein von Byblus, so dass wir durchaus nicht genötigt sind, mit Schrader S. 218 ἀμόργινος statt von der Insel Amorgus von einer Pflanze ἀμοργός herzuleiten.

dass mit dem Worte כַּרְפַּס an der genannten Bibelstelle (Esther 1,6) nach Ansicht der Orientalisten wahrscheinlich kein Stoff, sondern vielmehr eine Farbe gemeint sei. Wenn nun der so oft mit *molochina* zusammengenannte Ausdruck *carbasina* (beide Stoffe haben nach Schrader S. 207 zusammen die Reise von Indien nach dem Westen angetreten), als Farbenbezeichnung auftritt, warum sollte nicht auch *molochina* so gebraucht sein? Dafür und für die griechische Abkunft des Wortes *molochinus* spricht endlich auch *molochites*, der Name eines malvenfarbigen Edelsteins, und die lateinische Uebersetzung von *molochina* = *malvella*.

Nach alledem ist mir nicht zweifelhaft 1. dass *molochinus* malvenfarbig heißt und 2. dass es ein echt griechisches Wort ist ebenso wie *μαλάχη*, das ich mich durchaus nicht entschließen kann, mit Schrader nach Benfeys Vorgange (S. 216) aus hebräisch מַלּוּחַ abzuleiten. Der Umstand allein, dass die Malve und die angeblich damit identische hebr. Pflanze von armen Leute genossen wurde, genügt keineswegs zur Identificirung beider Wörter, vielmehr spricht die Tatsache, dass מַלּוּחַ auf מֶלַח Salz zurückgeht, entschieden für die Erklärung der Orientalisten, die es mit *Atriplex Halimus L.* (eine Salatart) übersetzen.

Auch sonst kommt man mehrfach in die Lage, gegen Schraders Etymologien Widerspruch zu erheben. So will mir die Ableitung des lateinischen *antenna* aus *ἀνατεταμένη* ziemlich gewagt erscheinen. Auch befremdet die dort (S. 46) in Parenthese hinzugefügte Angabe: „O. Keller in Jahns Jahrbüchern CXV, 125“, die zu der irrigen Ansicht verleiten könnte, dass diese Derivation von Keller herrühre. Vielmehr haben schon viel früher G. Curtius in einem Vortrage auf der Hamburger Philologenversammlung 1885 S. 4 und Saalfeld im Programm von Wetzlar 1877 diese Vermutung geäußert, während Mommsen, Römische Geschichte I[6] 196 und Ristchl, opusc. II 552 den echt römischen Ursprung des Wortes verfechten. (Vgl. meine griech.

Lehnwörter S. 75.) Auch die Herleitung des Wortes *tessera* aus *τέσσαρα*, die ich früher selbst für wahrscheinlich gehalten, ist mir wegen der abweichenden Bedeutung neuerdings zweifelhaft geworden.

Ferner ist das S. 85 aus Plin. 37, 33 aufgeführte *sualiternicum*, für welches man sich früher bemüht hat, germanischen Ursprung zu erweisen (vgl. Paulys Realencyclopädie), aller Wahrscheinlichkeit nach aus *hyalopyrrichum* verderbt, was auch Ulrichs vind. 824 und Detlefsen dafür eingesetzt haben (vgl. auch Waldmann, Der Bernstein im Altertum, Progr. v. Fellin in Livland 1882 S. 19 A. 40.).

Die zuerst von mir im Rhein. Museum XXXVIII S. 544 gegebene Zusammenstellung von skythisch *sacrium* (Plin. 37 2, 11) mit egyptisch *sacal* und lat. *sucus* hat Schrader S. 84 erweitert durch die Vergleichung mit griech. *ἤλεκτρον*, das für **ἧλ-σεκρον*, **ἐλλεκρον* stehen und wie *ἐλέφας* (= *el* + *âbu*) den arabischen Artikel enthalten soll. Diese Kombination vermag ich, so geistreich sie auch ist, aus sprachlichen Gründen nicht für glücklich zu halten, bekenne mich vielmehr nach wie vor zur Hehnschen Annahme, dass *ἤλεκτρον* mit *ἠλέκτωρ*, *ἀλέκτωρ* in Verbindung zu bringen sei (Kulturpfl. 3. Aufl. S. 285. 533). Von den sonst von Schrader gebotenen neuen Etymologien ist unmittelbar überzeugend die Ableitung des gallischen *serracum* S. 21 = *sesracum* aus irisch *sessrech*, *sesrach*, Lastwagen, weniger ansprechend finde ich die Zusammenstellung von *οὐρεύς* Maultier mit *οὐρέω* S. 26, der Waare *merx* mit gallisch *marka*, irisch *marc*, ahd. *marha*, *meriha* Stute, Märe (S. 75), der Seide *μέταξα* mit dem persischen Namen Chinas *Mâtshin*, Groß-schin (S. 240). Ebensowenig kann ich mich für die Hypothese der Herkunft des griechischen *ὀθόνη* vom hebräischen אֵטוּן Faden, Garn erwärmen. Diese meines Wissens zuerst von Rénan, Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques 1855 S. 192 aufgestellte, von Ewald und Hehn gebilligte Etymologie erregt nach Bedeutung und Form Bedenken. I

ersterer Hinsicht, weil Faden und Garn sich nicht deckt mit Leinwand, in letzterer, weil das anerkannt semitische Lehnwort *ὄνος* = hebräisch אָתוֹן (Mittelstufe *ἄσνος*) uns einen Fingerzeig gibt, welche Gestalt das phönicische Wort wahrscheinlich im Griechischen angenommen haben würde. Daher bezeichnet auch Aug. Müller bei seiner Besprechung der phönicischen Lehnwörter im Griechischen (Bezzenb. Beitr. I S. 276 Nr. 56 und S. 281) dieses Wort mit einem Fragezeichen. Gewagt ist entschieden auch die Kombination von *glomus* mit *colus* S. 176 trotz des Hinweises auf die Wörter *κλώζω* und *glocio*, die ja onomatopoetische Bildungen sind; auch kann ich mich nicht für die phönicische Abkunft von *χρυσός* aus *chârûx* S. 71 begeistern.

Von kleineren Versehen nenne ich folgende: S. 154 ist *ama* als mlt. Wort verzeichnet, das schon klassisch belegt ist (Cat. r. r. 135), S. 163 ist statt Amianth Amiant zu lesen, S. 215 statt *συντιθεμένα συντιθέμενα*, S. 192 statt מַלּוּחַ מְלוּחַ, S. 26 statt *atôn âtôn*, S. 84 statt *unandelunga uu(w)andelunga*.

Doch genug der Ausstellungen! Die Gesammtwertschätzung dieses ausgezeichneten Buches vermögen sie nicht zu beeinträchtigen. So kann denn dasselbe gleichwie die „Sprachvergleichung und Urgeschichte“ nicht bloß den Fachgelehrten, sondern überhaupt allen Gebildeten bestens empfohlen werden. Jedem wird es Belehrung und Anregung in reichem Maße bringen, Niemand wird es ohne großen Nutzen lesen, Niemand unbefriedigt bei Seite legen.

Eisenberg, S.-A. 31. 1. 87. O. Weise.

Henri Gaidoz (membre de la Société des antiquaires de France, Directeur à l'école des hautes-études), Études de Mythologie Gauloise. I. Le dieu gaulois du Soleil et de symbolisme de la Roue. Paris, Ernest Leroux, 1886. 114 S. 8⁰. avec 1 planche et 26 figures dans le texte.

Derselbe: Bibliotheca Mythica (Histoire des Religions, Mythologie, Traditions et Littérature populaire). I. La rage et St. Hubert. Paris, Alphonse Picard 1887. 224 S. 8⁰.

Dies sind zwei Arbeiten, die ganz im Sinne dieser Zeitschrift gearbeitet sind, und ich muss dem Verfasser volles Lob spenden. Er hat die betreffenden Tatsachen auf den Gebieten der Literatur, der Völkerkunde, der Prähistorie und der Archäologie fleißig und umsichtig gesammelt, sorgfältig geprüft und verständnisvoll geordnet, sodass sich das Ergebnis ganz objectiv darstellt, sich wie von selbst dem Leser aufdrängt.

Der Gewinn für die Mythologie im engern Sinn ist nicht so bedeutend. Wir wissen indess (dies bemerke ich in Betreff des erstgenannten Buches) von celtischer und speciell gallischer Mythologie, da eine altceltische Literatur fehlt, sehr wenig; so wenig, wie wir auch von deutscher Mythologie wissen würden, wenn uns nicht die nordischen Quellen zu Hilfe kämen; und sogar noch weniger, weil die Celten, namentlich die Gallier so früh, noch als Heiden, romanisirt wurden. Unter solchen Umständen ist es eine wesentliche Förderung unsrer Kenntnis, wenn der Verfasser feststellt, dass der höchste Gott der celtischen Stämme ein Sonnengott war, und dessen Symbol ein Rad, wenn wir auch den einheimischen Namen dieses Gottes nicht kennen.

Diese Thatsache, die wir nun als sicher annehmen dürfen, bildet aber in den Untersuchungen des Verfassers nur einen Mittelpunkt, an welchen sich einerseits rückwärts Vergleichungen mit dem Sonnenrade der andren indogermanischen Völker, andrerseits die Metamorphosen des Rades in romanischer Zeit unter christlichem Einflusse anschließen.

In ersterer Hinsicht hat sich der Verfasser eben nur die Ergebnisse der vergleichenden Mythologie (namentlich auch die Forschungen Kuhns) zu Nutze gemacht; und ich wüsste auch nicht, dass hier mehr zu tun wäre. Doch lässt er es auch hier nicht an treffenden Bemerkungen fehlen. Das Rad als Bild der Sonne, sagt er, findet sich nicht bei den culturlosen Völkern, weil sie den Wagen

nicht haben. Aelter als das Rad zur Auffassung der Sonne ist der Mahlstein; denn dieser ist älter als der Wagen. Ich will hinzufügen, dass nach Brinton (the Myths of the New World p. 141 f.) die Sonne in den Mythen der Nord-Amerikaner nur eine secundäre Rolle spielt, und zum Teil, wie von den Eskimos und Athapasken, ganz außer Acht gelassen ist. Daraus möchte man wol schließen, dass die Sonne für das Denken des Menschen erst bedeutsam wird, wenn sie demselben für dessen Tätigkeit wichtig erscheint, und dies mag wol erst mit der Viehzucht und noch eigentlicher erst mit dem Ackerbau beginnen.

Dagegen finden wir den Sonnengott mit dem Rade bei den Assyrern, worauf wir bald zurückkommen werden.

Bloß auf die Sprache der Celten, und nicht einmal auf die alte Sprache blickend, waren die Sprachforscher in Streit, ob die Celten den Römern (oder besser: den italischen Indogermanen) oder den Germanen näher stünden. Ich will die Frage nicht entscheiden; aber ich muss jetzt darauf hinweisen, wie nach unsrem Verfasser der celtische Mythos in bedeutsamen Punkten dem deutschen nahe tritt. Er verspricht zu zeigen, dass die Celten neben dem Sonnen-Gotte einen Donner-Gott hatten, und dass das echt celtische Symbol des letztern der Hammer war (S. 90, 98).

Besonders anziehend aber ist der andere Teil der Monographie, die Entwicklung des Rades in christlicher Zeit. Ob die Rosen der gotischen Kirchen, d. h. jene runden, in Fächer geteilten Fenster, aus dem Sonnen-Rade entstanden sind, ist nicht gerade wichtig, aber mir sehr wahrscheinlich. Solche Verzierungen entstehen nicht willkürlich und zufällig, sondern sind ursprünglich symbolisch. Indessen diese Tatsache verschwindet vor der andren, der Verschmelzung des Rades mit dem Kreuze. Die Weise, wie der Verfasser dies an der Hand der alten Denkmäler nachweist, ist überraschend. Die Entwicklung wird hier im eigentlichen Sinne augenscheinlich gemacht. Der assyrische Sonnengott auf dem Rade, Ixion auf dem Rade und Jesus

auf dem Rade, und dann wider eine Darstellung der göttlichen Hand und Bilder einer Hand, welche zwischen den Speichen eines Rades hindurch die Felge desselben fasst, und dazu dann endlich die verschiedenen Formen des Kreuzes, Labarum und Chrisma — diese Bilder muss man sehen, um den Zusammenhang des christlichen Symbols mit altmythologischen zu begreifen.

Hiermit ist aber nur ein Beispiel gegeben für den durch die ganze Geschichte der Menschheit waltenden Grundzug, den der Verfasser passend le principe de la continuité nennt (S. 80), und worin ich das mechanische Princip der Erhaltung der Kraft in Anwendung auf die geistige Entwicklung erkenne.

Das zu zweit genannte Buch über die Heilung der von tollen Hunden oder Wölfen Gebissenen, also der Hundswut, an Menschen und auch an diesen Tieren selbst, bewahrheitet dieselben Grundsätze an einem Kapitel der Volks-Medicin und zeigt das weit reichende Hineinragen alten Aberglaubens in das Christentum. Es sind dieselben Grundsätze, auf denen die abergläubische Heilung unter allen Völkern der Erde beruht (S. 9), und die Kirche war gezwungen, dieselben zu adoptiren. Des Verfassers Buch könnte den Eindruck einer Anklage-Schrift gegen die Kirche machen. Er spricht sich aber sehr deutlich dahin aus (S. 79): Ce serait une erreur au point de vue historique, de regarder la religion comme formée par l'enseignement de ses docteurs et de ses ministres et limitée à cela seul. Il y a les croyances populaires qui font irruption dans l'Église, qui s'imposent à elle, qui aux rites sacrés mêlent leurs propres rites traditionnels et les fantaisies d'une dévotion matérialiste et fétichiste. Dieser Fetischismus inmitten einer weit vorgeschrittenen Culturwelt und dazu das sich durch alle Widersprüche windende Verhalten des Clerus, vielfach auch das rein materielle egoistische Interesse, welches sich bei dem allem kundgibt, gewähren freilich ein höchst unerfreuliches Schauspiel.

Der heilige Hubert, Jäger, Schützer der Jagd, war auch Arzt der Hundswut, ganz wie die althellenische Artemis auf Creta (S. 15). Nachdem der Verfasser alles was wir über diese Krankheit und ihre Heilung aus dem Altertum wissen, zusammengestellt hat, kommt er auf den christlichen Heiligen. Nach der ausgebildeten Legende lebte er im siebenten Jahrhundert, Sohn eines Herzogs von Aquitanien. Einst auf den Ardennen einen Hirsch verfolgend, erblickt er plötzlich zwischen den Hörnern ein Kreuz mit dem Heiland. Es war nämlich ein stiller Freitag und während der Zeit des Gebets. In Folge jener Erscheinung lebte er von nun ab als Einsiedler, ward dann aber Bischof von Mastricht, wozu ihm Engel vom Himmel die Stola brachten. Der Apostel Petrus aber übergab ihm einen goldnen Schlüssel. Mit der Stola und dem Schlüssel vollzog der heilige Hubert die Heilung der Hundswut.

Eine ältere Biographie St. Huberts in einem Ms. aus dem neunten Jahrhundert berichtet zwar manche Wunder, die er vollbracht haben soll, aber nur, ich möchte sagen, banale Wunder, die auch vielen andren Heiligen zugeschrieben werden; dagegen gerade davon, was die Legende erzählt, weiß sie nichts — nichts von seiner Heimat und Abstammung, nichts von dem Hirsch, der Stola und dem Schlüssel. In einem Ms. aber, das gegen Ende des elften Jahrhunderts geschrieben ist, wird der Heilung der Hundswut mit Hilfe der Stola des heiligen Hubert, wie sie später geübt zu werden pflegte, schon erwähnt.

Nach jener alten Biographie war St. Hubert der Apostel der Gegend des Ardenner-Waldes, wo ehemals und noch lange nach Einführung des Christentums, noch während der Regierung der ersten Nachfolger Karls des Großen, ein Jäger-Gott, von den lateinischen Schriftstellern *Dianus* genannt, also eine männliche Form der Diana, verehrt war. Dieser Gott kann nur Wodan gewesen sein. Er ist bekanntlich der wilde Jäger, der in Deutschlands Volkssagen so oft und in so mannichfaltiger Gestalt erscheint. St.

Hubert erscheint in der Legende gerade so wild wie seine Stellvertreter anderwärts; nur dies unterscheidet ihn, dass er Buße tut, während jene dem Verderben anheimfallen. Die wilde Jagd aber heißt in der Normandie chasse de St. Hubert, und dort ist er ein Verdammter (S. 39). So zweifle ich nun auch nicht, dass Hubert, altd. Hugibert, eig. der durch seinen Geist berühmte, ein Beiname des Wodan war, wie Ruprecht. Der Rabe Hugin gehörte ja dem Wodan.

Es ist also wol anzunehmen, dass der Apostel der Ardennen, weil er Hubert hieß, mit Wodan identificirt ward. Er ward, obwol heilig, Schutzherr der Jagd und Schützer der Jäger und ihrer Hunde, vorzugsweise vor der Hundswut. Solch eines Hüters bedurften die Bewohner der Ardennen; und so ersetzten sie Wodan-Hubert durch Sanct-Hubert. Und nun erst ward die Begegnung mit dem Hirsch erfunden, welche erst in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts schriftlich erzählt ist; frühere Erzähler, aus dem vierzehnten und dreizehnten Jahrhundert, berichten noch nichts darüber. Aber der Hirsch kommt bei andren Heiligen vor und spielt in der Erzählung eines Griechen im achten Jahrhundert von dem heiligen Eustach des zweiten Jahrhunderts dieselbe Rolle wie in der Erzählung von St. Hubert. Ueberdies weist der Verfasser den Hirsch in der altchristlichen Anschauungsweise als übliches Symbol Christi nach (S. 46 f.), widerum an die Hirschkuh der Artemis erinnernd. So sind alle Elemente beisammen, aus denen die Legende von St. Hubert gebildet ist. Aber noch weiter auch in die Weise der Heilung dringt der Verfasser, nach allen Seiten Fäden des Zusammenhanges nachweisend.

Nur auf eine Sage will ich noch aufmerksam machen. Es scheint mir, dass in der Legende und im Aberglauben von St. Hubert nur der Keim volksmäßig ist, der dann von Ekklesiasten durch Agglutinationen von allen Seiten ausgestattet ward. Eine Sage aber, die sich auch nicht ein-

mal an den Namen Hubert knüpft, scheint mir, wie heilig sie auch sein mag, doch ganz eigentlich dem Volksgeist entsprossen, und zwar seinem heitern Witz. In der Bretagne nämlich, so berichtet der Verfasser (S. 177 ff.), verehrt das Volk weniger den St. Hubert als den Sant-Tujean als Arzt gegen die Hundswut. Wie ist nun letzterer zu diesem Amte gelangt? Das Volk erzählt sich darüber folgendes. St. Tujean hatte eine Schwester, deren Erziehung ihm seine sterbende Mutter ans Herz gelegt hatte. Er sorgte für sie in aller Zärtlichkeit, unterrichtete sie sorgsam und wachte Tag und Nacht über ihre Tugend. Umsonst! Auf der Flucht mit ihr vor rohen Krieger-Scharen musste er ihr auf ihre Bitte gestatten, einen Augenblick allein ins Gebüsch zu gehen. Er wartete lang — sie kam nicht zurück, und da er ihr nachging, fand er sie froh in den Armen eines schönen Burschen. „Ha,“ rief da der Heilige zürnend aus, „leichter ist es einen tollen Hund vom Beißen abzuhalten, als ein junges Mädchen vom Bösen!“ „Ist dir das so gewiss?“ fragte der liebe Gott; „zur Strafe wirst du es versuchen. Da du dich als unfähig bekennst, die Tugend der jungen Mädchen zu hüten, so bewache von nun an die tollen Hunde und schütze die guten Christen, die dich in meinem Namen darum bitten werden.“ Man versichert, dass der Heilige gern zustimmte, und dass es seiner Wachsamkeit seit dem Tage niemals an Erfolg gefehlt habe.

Pesce-Cola.

Zusatz zu S. 132.

Die Vermutung, die mir sogleich kam, als ich von diesem Taucher von Bari oder von Messina las, dass nämlich in demselben eine alte Meer-Gottheit stecke, kann ich heute als bestätigt aussprechen. Aus E. Curtius, die Volksgrüße der Neugriechen (Sitzungsberichte der Ak. d. W. zu Berlin 1887. S. 154) ist zu ersehen, dass *ὁ ἅγιος Νικόλαος* der Nachfolger des Poseidon ist. Unteritalien aber ist nicht bloß im Altertum von Griechen besiedelt worden, sondern hat auch im Mittelalter noch weitere griechische Colonien erhalten.

Steinthal.

Begriff der Völkerpsychologie.

Von H. Steinthal.

Seit der Abhandlung, mit der wir diese Zeitschrift eröffnet haben, sind zwar Erörterungen wichtiger Fragen oder Kategorien der Völkerpsychologie in diesen Blättern öfter unternommen worden. Dahin rechne ich namentlich im zweiten Bande: Lazarus „Verdichtung des Denkens in der Geschichte", und „Ueber das Verhältnis des Einzelnen zur Gesammtheit"; vorzüglich im dritten Bande: „Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie", und „Ueber die Ideen in der Geschichte". Auch auf manche Seiten in meinen und unserer freundlichen Mitarbeiter Artikeln über Mythen und Epik und Etymologie und Sittengeschichte ließe sich hinweisen. Dagegen ist der Grundgedanke selbst der Völkerpsychologie nicht wieder Gegenstand der Besprechung geworden. Aber auch von Anderen ist dies in eingehender Weise bisher unsres Wissens nicht geschehen, weder zustimmend, noch bekämpfend. Dies hat uns in keiner Weise beunruhigt, und der gelegentliche Widerspruch hat uns nicht in Eifer gebracht. Jene Kritik, die wir oft genug in unserer Nähe gefunden haben, welche sich Nase rümpfend, Hohn lächelnd, witzelnd kundmachte, konnten wir ruhig gewähren lassen. Eine so ernste Darlegung aber wie die von Paul in seinen „Principien der Sprachgeschichte" konnte uns nur erfreuen, wie uns ohne Rücksicht auf Zustimmung oder Gegensatz das ganze Buch erfreuen[1] musste;

[1] Vgl. die Besprechung des oben genannten Buches von unsrem Freunde Misteli im 13. Bde. dies. Zeitschr. S. 376—409.

und auch die Thatsache, dass dieses Buch, 1880 erschienen, schon 1886 in zweiter Auflage erneuert ist, registriren wir gern als Zeichen geistiger Gesundheit der Sprachwissenschaft in Deutschland.

Wir hatten in jenem einleitenden Aufsatze versucht, den Begriff und die Gliederung der Völkerpsychologie „ungefähr wenigstens“ darzulegen. „Scharf und fest hat eben erst noch die Wissenschaft ihr Wesen nach Inhalt und Form zu bestimmen; denn es gehört zur Natur alles menschlichen Wissens, dass man erst im rüstigen Fortschritt die Wege desselben, an erreichten Zielen neue Bahnen und nach gefundenen Lösungen neue Probleme deutlich erkennt“ (S. 2).

Also weder eigne Gleichgültigkeit gegen die von uns ausgesprochenen Ansichten, noch auch sich überhebende Selbstgewissheit hat uns schweigen lassen, sondern die Ueberzeugung, dass die Sache ihren sichern Weg schon finden werde. Wir hatten ja nicht eine Forderung aufgestellt: nicht so, sondern so; nicht dies, sondern das. Wir hatten vielmehr eine Tatsache in der Entwicklung der Wissenschaft verzeichnet, welche sich schon zu vollziehen begonnen hat, und über die wir das Bewusstsein stärken und aufhellen wollten. Erwartend, dass andere Denker und Forscher den von uns gegebenen Begriff der Völkerpsychologie teils weiter entwickeln, teils corrigiren werden, und jederzeit bereit, von ihnen zu lernen, konnten wir uns vorbehalten, irgend einmal die Ueberlegung neu aufzunehmen. Dazu bietet mir jetzt außer der zweiten Auflage von Paul's Werk eine Abhandlung von dem auf allen Gebieten der Philosophie so erfolgreich eingreifenden Wundt Veranlassung (Philosophische Studien, IV, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie S. 1—27).

Sogleich die ersten Zeilen dieser Abhandlung fordern mich auf, meine Zustimmung auszusprechen. Wundt sagt nämlich: „Neue Wissensgebiete oder, da es solche im strengsten Sinne des Wortes wol nicht gibt, neue Formen

wissenschaftlicher Betrachtung . . .“ Aber nicht nur hier und jetzt spreche ich meine Zustimmung aus, sondern wir haben das Gesagte schon in unsrer einleitenden Abhandlung betätigt. Indem wir einen „Einblick in unsre Wissenschaft von drei verschiedenen Standpunkten aus, einem psychologischen, einem anthropologischen und einem geschichtlichen“ eröffnen wollten, haben wir zugleich (und mit klarer Entschiedenheit) nachgewiesen, wie auf allen drei Gebieten sowol das Bedürfnis nach einer Völkerpsychologie sich ausgesprochen hat, als auch dass es eben darum an Vorarbeiten gar nicht fehle (S. 2—25). Wir haben dies nicht nur an Aussprüchen Herbarts gezeigt (es wären freilich viel mehr anzuführen gewesen), sondern haben auch Carl Ritter und Wilhelm v. Humboldt citirt und auf Männer wie Klemm, Riehl, Andrée u. A. hingewiesen (S. 14) und würden natürlich heute noch auf viele andre Forscher hinweisen können, welche den Gedanken der Völkerpsychologie mit Leichtigkeit in sich widergefunden und auch festgehalten haben. Es geschieht also ganz in Uebereinstimmung mit uns, wenn Wundt (S. 2) bemerkt: „Seit geraumer Zeit sind die Gegenstände, die man unter Völkerpsychologie zu begreifen pflegt, die Culturzustände, Sprachen, Sitten, religiösen Vorstellungen der Völker, nicht bloß Aufgaben besondrer Wissenszweige, wie der Cultur- und Sittengeschichte, sondern man hat auch längst das Bedürfnis empfunden, diese Gegenstände in ihrer allgemeinen Beziehung zu der Natur des Menschen zu untersuchen, und dieselben haben daher zumeist einen Bestandteil anthropologischer Betrachtungen gebildet. (So namentlich Prichard.) Da jedoch die Anthropologie die psychologischen Merkmale der Rassen und Völker nur mit Rücksicht auf ihre genealogische und ethnologische Bedeutung berücksichtigt: so bleibt dabei ein Gesichtspunkt unbeachtet, unter welchem alle jene geistigen Erscheinungen, die an das Zusammenleben des Menschen gebunden sind. b[illegible]
den können, der psychologische. W[illegible]

gabe der Psychologen ist, den Tatbestand des individuellen Bewusstseins zu beschreiben und in Bezug auf seine Elemente und Entwicklungsstufen in einen erklärenden Zusammenhang zu bringen: so kann unverkennbar auch die analoge genetische und causale Untersuchung jener Tatsachen, die zu ihrer Entwicklung die geistigen Wechselbeziehungen der menschlichen Gesellschaft, namentlich der Völkergemeinschaft, voraussetzen, als ein Object psychologischer Forschung angesehen werden."

Nun aber fährt Wundt fort (S. 3): „Da nun aber alle die Einzelgebiete, mit deren Problemen sich hierbei die Völkerpsychologie noch einmal beschäftigt, die Sprachwissenschaft, die Mythologie, die Culturgeschichte in ihren verschiedenen Verzweigungen, selber bereits bemüht sind, die psychologischen Entwicklungsbedingungen der geistigen Tatsachen zu ermitteln, so wird dadurch die Stellung der Völkerpsychologie zu diesen Einzelgebieten eine einigermaßen fragwürdige, und es regt sich das Bedenken, ob nicht für die Arbeit, die sie sich vorsetzt, überall schon anderweitig gesorgt sei." Mit diesen Worten, die ja nach dem vorausgeschickten Satze ganz bedeutungslos sein müssten, bezeichnet Wundt höflich und mild die Stimmung der Gegner der Völkerpsychologie. Ob die Gerechtigkeit sich eben so mild aussprechen würde, mag ich nicht untersuchen; ich will Wundts Bemerkung nur durch ein Beispiel erläutern. Des berühmten Moriz Haupt akademische Lehrweise stellt uns ein begeisterter Schüler desselben, Christian Belger („Moriz Haupt als akademischer Lehrer") dar. Da ist auch (S. 95) vom psychologischen Moment in der Interpretation die Rede, und an Beispielen wird erläutert, „wie Haupt die psychologischen Vorgänge und die öftere Verdunkelung (Zurückdrängung) der streng logischen Gesetze durch psychologische Vorgänge in den Spracherscheinungen darstellte". Dies wird gezeigt an Begriffs-Attraction, Anakoluthie („Abweichung von der strengen Form des Gedankens, also vom logischen Ausdruck, hat Anlass und

Entschuldigung in dem psychologischen Vorgange"), Prolepsis u. dgl. Sollte man nun nicht meinen, mein Aufsatz über Assimilation und Attraction (Bd. I, Heft 2 dieser Zeitsch.) hätte ihm geradezu als aus seiner Seele geschrieben die größte Freude bereiten müssen? In der Gedächtnisrede auf Jacob Grimm kommt er natürlich auch auf Mythologie, altgermanische und vergleichende, zu sprechen und bemerkt (S. 102): „was aller mythologischen Wissenschaft noch allzusehr gebricht, ist rein psychologische Betrachtung ... Wesentlich durch psychologische Auffassung wird (jene) zur Besonnenheit gebracht werden." Welch einen Freund, Protector und Propagandisten mussten wir also in Haupt gewonnen haben!

Dem war keineswegs so (S. 103): „Wirklich 'unheimisch' schien ihm die Völkerpsychologie als besondere Wissenschaft zu sein." Wir haben zwar schon von ihm gehört (S. 105): „Die strenge Logik einerseits ... die Gesetze des Vorstellungslaufes andrerseits ... beide in vereintem Wirken bringen alle Spracherscheinungen hervor;" und zwar galt ihm nicht nur Sprache, auch nicht bloß „Sitte, Kunst, Religion, kurz alle wesentlichen Lebensformen eines Volkes" als national bedingt; sondern auch „die Litteratur ... und mit ihr die Wissenschaft empfängt durch den Volkssinn ... eine nationale Gestalt. Die gesammte deutsche Wissenschaft ... trägt ein deutsches Gepräge, und das deutsche Volk erkennt in ihr nicht nur seine Ehre, sondern sich selbst in seiner Gemeinsamkeit" (S. 104). Aber beileibe keine Völkerpsychologie! Alles was diese will, „hielt Haupt für die Aufgabe der Geschichte" (S. 104). Vom Omnibus der Wissenschaften schallt es uns aus dem Munde des Schaffners entgegen das grausame Wort: „Besetzt!"

Psychologisch sollt ihr interpretiren, psychologisch Mythologie und alle philologischen Disciplinen treiben: das hat Haupt seinen Schülern oft genug gesagt; aber — nur keine Psychologie studiren! (Schwimmen; aber nicht in das Wasser gehn!) Warum? sie war ihm unheimisch! und so

wird sie es allen seinen Schülern heute noch sein, und vielen Anderen, die in der Unheimischkeit der Psychologie nicht erst nötig haben in Haupts Schule zu gehn.

Ich möchte hier gelegentlich eine psychologische Betrachtung anstellen, die wol verdiente, einmal recht ausführlich unternommen zu werden: wann hat der Mensch ein geistiges Bedürfnis? und wann ist er geneigt, nach dem sich ihm darbietenden Mittel der Befriedigung zu greifen? Letzteres, sollte man meinen, sei zugleich das sicherste Mittel, das Bedürfnis selbst zu wecken. In der materiellen National-Oekonomie spielt dieser Grundsatz eine wichtige Rolle; sollte er in der geistigen National-Oekonomie nicht von gleicher Wichtigkeit sein? Andrerseits aber scheint doch ein gefühltes oder erkanntes Bedürfnis der Herbeischaffung der Befriedigung vorangehen zu müssen. Dieser Widerspruch wird sich durch genauere Analyse der Tatsachen unschwer heben lassen. Für diesmal soll mich nur die Frage beschäftigen: warum wird selbst bei erkanntem Bedürfnis das angebotene Hülfsmittel der Befriedigung gelegentlich sogar recht schroff abgewiesen?

Diese Frage ist mir gekommen, so oft ich daran dachte, wie das Charakteristische der Edda, das was die nordische und doch wol alle germanische Mythik vor den Mythen aller sonstigen polytheistischen Völker unterscheidet, in der unerbittlichen Kritik liegt, welche ihr Mythos selbst an der Unsittlichkeit der Natur-Götter (an ihren „Meintaten“) übt. Loki, der Blasirte, wirft nicht nur den Göttinnen ihre lüsterne Sinnlichkeit vor, sondern auch dem Odhin Parteilichkeit im Kampfe der Menschen, dem Niördr die Begattung mit der Schwester, dem Tyr Wortbruch, dem Thôrr Feigheit und droht schließlich mit dem Weltbrande. Und dieser Brand, die Götterdämmerung, der Weltuntergang, dem Götter und Menschen mit Gewissheit entgegensehen, er wird durch die sich allmählich steigernde Sünde und dadurch bewirkte Schwäche der Götter herbeigeführt. — Sollte man nun nicht meinen, dass solchem Glauben das

Christentum als die erwartete Erlösung hätte erscheinen müssen? Aber kein deutscher Stamm zeigte sich begierig nach dem Christentum. Die Sachsen und Norweger am wenigsten; aber auch bei denjenigen Stämmen, welche schnell Christen wurden, geschah dies durch die Anziehungskraft der griechisch-römischen Cultur.

Dieselbe Frage aber ließe sich doch auch betreffs der Griechen aufwerfen: merkte das Volk nicht die Unsittlichkeit seiner Götter? und waren etwa selbst die Stoiker, und die Philosophen überhaupt, so begierig, das Christentum anzunehmen? — Im 15. Jh. war die ganze Christenheit nach Reform begierig; aber was erfolgte?

Den Deutschen und den Stoikern war das Christentum „unheimisch".

Suchen wir uns zuerst darüber klar zu werden, warum ein Bedürfnis gar nicht erwacht, nicht erkannt wird. Leidet man unter einem Drucke, so kann man gegen denselben trotz seiner Schmerzhaftigkeit, trotz seiner Reiz-Fähigkeit, durch die gleichmäßige Dauer desselben völlig abgestumpft sein; er wird unbesehen als zum Leben gehörig hingenommen und erweckt gar kein Nachdenken über die Ursache und die Hebung. Und selbst wo der Schmerz gefühlt wird, ergibt man sich eben darein als in ein Notwendiges, Unvermeidliches.

Denken wir uns den einfachsten Fall: es handle sich um Ausfüllung einer Lücke. Eine Lücke ist ein Mangel, ein Leeres, ein Nichts, das man weder sehen noch denken kann. Wir sehen nicht den leeren Raum, sondern ermessen nur die Entfernung zwischen zwei Dingen im Raume, zwischen denen sich kein drittes befindet. Wird der Versuch eines Ueberganges von dem einen Dinge zum andern nicht gemacht, so wird der leere Zwischenraum nicht entdeckt; werden zwei Begriffe nicht zu einander in Beziehung gesetzt, so wird kein Medius vermisst. Wird nun doch ein solcher geboten, so wird er nicht angeeignet; und wenn er selbst in dem individuellen Vorstellungskreise schon ent-

halten wäre, so würde er nicht an die betreffende mittlere Stelle treten.

Da, um das Leere zu erkennen, man immer zwei Dinge sehen muss, zwischen denen die Lücke liegt: so kann es noch leichter kommen, dass man überhaupt nicht zwei Dinge in gewisser Entfernung von einander, sondern immer nur je eins sieht. Da gibt es gar keine Lücke und gar kein Bedürfnis. — In der Wissenschaft müsste man demnach, um eine Lücke zu erkennen, erstlich scharf und klar übersehen, wie weit man es in der Erkenntnis gebracht hat, und zweitens ein mehr oder weniger in seinen Umrissen gezeichnetes Ideal in sich tragen, dem man sich nähern will. So wären die zwei Begrenzungen einer Lücke gegeben, und ein Bedürfnis könnte, müsste entstehen. Wenn aber solch ein Ideal gar nicht existirt oder mit dem schon Gewonnenen und Geleisteten zusammenfällt, so ist nur Eins da ohne Andres, zwischen denen sich eine Lücke zeigen könnte. Haupt hat kein Bedürfnis nach Völkerpsychologie gehabt; seine Philologie war „selber bereits bemüht", alles Nötige zu leisten. Es galt ihm als Irrtum, noch etwas zu bedürfen.

Endlich aber kann das Befriedigungs-Mittel, das dargeboten wird, abgewiesen werden, weil man demselben die Fähigkeit, zu leisten, was es verspricht, nicht zuerkennt. Den Mystikern ist alle Psychologie unheimisch, weil die Mystik durch die Psychologie aufgehellt, d. h. vernichtet zu werden fürchtet. Andere aber haben sich von Psychologie eine Vorstellung gebildet, wonach es ihnen töricht scheint, etwas von ihren Leistungen zu erwarten.

Indem ich es den Lesern überlasse, die historische Tatsache, dass den Deutschen und ebenso den Stoikern das Christentum nicht sogleich genehm war, den oben gemachten Bemerkungen gemäß zu erklären: ziehe ich für den vorliegenden Fall nur die Folgerung, dass es darauf ankommt, die Lücke, welche behauptet wird, genauer zu begränzen und demgemäß Princip und Methode der Völkerpsychologie zu gestalten.

Wer sich von Eitelkeit frei weiß, kommt nicht dazu, den Andren wegen Eitelkeit in Verdacht zu haben. Ich will gar nicht untersuchen, inwiefern wissenschaftliche Arbeiten, welche sich ihr Problem eng, zu eng begrenzt haben, wenn es treffend gelöst ist, doch mehr oder weniger wertvoll sein können; ich will sogleich zugestehn, dass dies der Fall sein könne. Aber von „Handlangerdiensten" zu reden, welche „die Vertreter der Geschichte und der verschiedenen andren Geisteswissenschaften . . . einer künftigen Völkerpsychologie leisten" sollen (Wundt S. 4), ist kein „schwerstes Bedenken", sondern einfach Misverständnis. Leistet der Reiche, der dem Bettler ein Almosen gibt oder sonst dem Armen eine Unterstützung gewährt, dem letztern „Handlangerdienste"? — Nun, dieses Gleichnis misfällt mir eben so sehr wie das, welches Wundt nach der üblichen Wortbedeutung im Sinne hatte. Ist der Mineraloge der Handlanger des Chemikers? der Physiologe des Physikers? Das ist eine unangemessene Betrachtungsweise.

Wundt tadelt aber (S. 4 f.) auch, und zwar nach seiner eignen Ansicht, („in der Tat") unsre Gegenüberstellung von Geschichte und Naturgeschichte einerseits und den Gesetzes-Wissenschaften andrerseits, also, wie wir kurz sagten, von beschreibenden und rationalen Disciplinen. Hätten wir die beschreibenden Disciplinen in dem trivialen Sinne genommen, den ihnen Wundt (wie er meint: nach unsrem Sinne) hier unterschiebt: so würden sie den rationalen wol schwerlich jemals wirklich brauchbare „Handlangerdienste" leisten können. Gewiss kann eine Darstellung, welche den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erhebt, „nimmermehr auf die Causalerklärung des Geschehens Verzicht leisten . . . Daher befleißigt sich jede historische Disciplin der psychologischen Interpretation". Gerade dies war die Voraussetzung, auf die wir bauten, und gerade darum sagten wir den Historikern: also bedürft ihr der historischen „Gesetze", die ihr noch nicht habt. Oder haben die Historiker schon dieselben? Wundt meint freilich (S. 4).

wenn nicht, „so würde sich ganz gewiss der Historiker nicht das Recht nehmen lassen, sie aus der umfassenden Kenntnis der Tatsachen selbst abzuleiten". „Das Recht", meine ich, hat jeder, der Völkerpsychologie treiben will; die Pflicht aber hat auch der Historiker nur, insofern er Völkerpsychologie treiben will.

Hier liegt offenbar eine mangelhafte Analyse der zu betrachtenden Tatsache des wissenschaftlichen Betriebes vor. Ich denke, die folgenden kurzen Bemerkungen werden genügend erläutern.

Droysen, wie vor ihm Gervinus, hat eine Historik gegeben, eine Theorie der Geschichtschreibung; Wilhelm von Humboldt hat eine Abhandlung über die Geschichtschreibung in der Akademie gelesen[1]. Muss jeder, der Historiker mit Recht heißen will, solche Betrachtungen anstellen? Die genannten Männer taten dies, insofern sie Völkerpsychologie trieben, aber nicht als Historiker.

Seit Jahrhunderten haben die Philologen interpretirt; aber nicht jeder Philologe hat sich um die Theorie der Interpretation und Kritik bemüht. Doch kann man wahrlich nicht sagen, wir besäßen heute schon eine solche in genügendem Maße. Sie würde aber entschieden eine psychologische Theorie sein. Wie nützlich sie nun auch dem Philologen werden könnte: nicht bloß darum halte ich dieselbe für erstrebenswert; sondern schon lediglich als Theorie an sich wünschte ich sie vollendet. — Aus Bentley's Abhandlung über die Briefe des Phalaris lässt sich mit Leichtigkeit eine recht hübsche und in gewissem Betracht vollständige Theorie der Kritik der Echtheit der Schriften abstrahiren. Nähme man die gelungensten Arbeiten philologischer Meister hinzu, so würde sich jene Theorie immer weiter ausbilden. Wo sind da die Handlangerdienste?

[1] Meine Ausgabe der „sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt", S. 121 ff., wozu des Dr. Erhardt vortreffliche Besprechung der oben genannten Abh. in Sybel's Ztschr. 1886, 3. Heft.

Genau so verhält es sich mit der Völkerpsychologie als Historik. Aus Arbeiten großer Historiker, in welchen es am entschiedensten gelungen ist, „die Causalerklärung des Geschehens“ zu geben, könnte die objective Methodologie der Geschichte, die Geschichts-Dialektik gewonnen werden.

Wenn es uns also sicher war, dass auch die sogenannten beschreibenden Disciplinen der Natur und des Geistes Causalitäts-Verhältnisse darstellen: so kann ich doch Wundts Bestimmung des Unterschieds zwischen jenen und den rationalen Disciplinen nicht beipflichten. Er sagt (S. 5): „Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass jene es mit der Erkenntnis der einzelnen Naturgebiete in ihrem wechselseitigen Zusammenhang, diese mit der Erkenntnis allgemeiner Naturvorgänge zu tun habe“. Wenn ich nur einsähe, was „allgemeine Naturvorgänge“ bedeuten solle. Wie es nur einzelne Naturobjecte gibt, so auch nur einzelne Naturvorgänge: mit solchen aber beschäftigt sich die Wissenschaft gar nicht. Zoologie u. s. w. haben es nur mit Allgemeinem zu tun, wie auch die, zu derselben Reihe von Disciplinen gehörende Astronomie, und nicht bloß Geologie, sondern auch Klimatologie und Wetterkunde. Der Physik dagegen ist es um die Objecte der Natur gar nicht zu tun, sondern lediglich um die Kräfte oder um Bedingungen, d. h. um die Möglichkeit, wie es auch der Chemie nicht um die vorhandenen Körper zu tun ist, sondern um deren mögliche Verbindungsformen. Aus den Möglichkeiten, welche das Gesetz angibt, wird das Wirkliche erklärlich. Also ist eine causale Erkenntnis des Wirklichen, wie Astronomie, Geologie, Botanik u. s. w., Geschichte, Sprachwissenschaft u. s. w. sie anstrebt, ohne Physik und Völkerpsychologie unmöglich.

Die Verschiedenheit zwischen Geist und Natur, obwol sie nicht definirbar ist, drängt sich dennoch so entschieden auf, dass allerdings auch in dem Verhältnis der beiderseitigen Disciplinen trotz wesentlicher Analogien jene Ver-

schiedenheit sich geltend machen muss. Es scheint mir geistvoll und richtig, was Wundt (S. 5) über das ganz andre Verhalten der Einzelnen zum Allgemeinen in der Geistes-Wissenschaft als in der Natur-Wissenschaft bemerkt. Auf dem Gebiete des Geistes sei es schwerer das Allgemeine vom Einzelnen zu trennen, als in der Natur, weil dort das Einzelne dem Ganzen inniger integrirt, als hier. Vielleicht irre ich nicht, wenn ich meine, dieser Unterschied zeige sich am klarsten darin, dass den Geistes-Wissenschaften das Experiment fehlt, diese handgreifliche Abstraction. Wenn nun aber Wundt aus solcher Verschiedenheit es erklärt, dass in der Naturwissenschaft „das concrete Gebiet die Kenntnis des Allgemeinen fordert", während letzteres nicht in so umfassender und eindringlicher Weise die Kenntnis des ersten voraussetzt; in der Geisteswissenschaft aber umgekehrt zwar der Erforscher des Allgemeinen nicht ohne eine gründliche Kenntnis der Einzelgebiete sein darf, „die Forschung im Einzelnen aber bis zu einem gewissen Grade der Hülfe der allgemeinen Grundlage entbehren kann": so kann ich dies nur insofern gelten lassen, als es eine weit herschende Gleichgültigkeit der Philologen u. s. w. gegen principielle Erörterungen, wie sehr diese auch zu tadeln bleibt, wenigstens erklärlich macht. Wer das Reich des Geistes erforscht, glaubt der Kenntnis „der allgemeinen Grundlage entbehren" zu können, gerade weil er dieselben unwissentlich überall in sich trägt und auf ihnen ohne sein Wissen beruht. Nun weiß man ja, dass es vor allem darauf ankommt, ein Allgemeines wirksam in sich zu tragen, auch wenn man davon nichts weiß; abgesehen aber davon, dass es in schwierigen Fällen, wo das kritische Urteil scharf gewetzt sein muss, nicht gleichgültig ist, ob etwas klar gedacht in bewusste Rechnung gezogen, oder nur unwillkürlich die Wirksamkeit eines unbewussten Momentes zugelassen wird — also abgesehen von dem Nutzen der Erkenntnis des Allgemeinen an sich für die Einzelforschung, kommt es uns auf jene Erkennt-

nis an sich an als auf eine durch sich selbst interessirende. Männer wie Paul und die ganze Schaar der Sprachforscher jüngster Richtung sind überzeugt von dem Nutzen der Erkenntnis der Principien. Ich meine, ob ihnen die Völkerpsychologie, so oder so erfasst, für ihre Einzelforschung nützlich sein wird oder nicht, kann ganz dahin gestellt bleiben; die Völkerpsychologie hat an sich, auch ohne solchen Nutzen, ihren Erkenntnis-Wert.

Es kann also gar nicht daran gedacht worden, dass, wie Wundt meint „die Einzelforschung aller Orten schon am Werk sei, die Arbeit der Völkerpsychologie selber zu leisten".

Ich fürchte gar nicht zu irren, wenn ich annehme, dass diese Bemerkungen Wundts auf den ersten sieben Seiten seiner Abhandlung nicht so sehr seine eigne Ansicht ausdrücken, als bloß ein Räsonnement, womit man immerhin die Gegner der Völkerpsychologie entschuldigen könnte.

In dem Punkte aber, auf welchen alles ankommt, von dem der Bestand der Völkerpsychologie abhängt, freuen wir uns Wundt als Bundesgenossen zu haben. Indem er nämlich S. 11—17 die Berechtigung der Völkerpsychologie trotz der vorangeschickten gegnerischen Bemerkungen erweist, sagt er zum Schlusse (S. 17): „Lassen wir den für die Erfahrung unbrauchbaren metaphysischen Seelenbegriff und die mit ihm zusammenhängende Fiction von Gesetzen bei Seite, verstehen wir unter *Seele* lediglich den gesammten Inhalt psychologischer Erfahrungen, unter *psychologischen Gesetzen* die an diesen Erfahrungen wahrzunehmenden Regelmäßigkeiten, so ist die Volksseele an sich ein ebenso berechtigter, ja notwendiger Gegenstand psychologischer Untersuchung wie die individuelle Seele, und da es Regelmäßigkeiten des geistigen Geschehens gibt, welche an die wechselseitigen Beziehungen der Individuen gebunden sind, so wird die Völkerpsychologie sogar mit demselben Rechte den Anspruch erheben können *Gesetzeswissens* heißen, wie die Individualpsychologie."

Ich schreibe aber der Abhandlung Wundts eine besondre Bedeutung noch darum zu, weil dieselbe etwa gleichzeitig mit seiner Ethik entstanden ist, und Wundt in letzterm Werke der Völkerpsychologie eine wesentliche Rolle auch für die Ethik zuerkennt.

Seine Abweichung von uns soll aber darin liegen, dass wir den Umfang der völkerpsychologischen Aufgaben zu weit gesteckt haben.

Nun erstlich darum, ob der zweite Teil der Völkerpsychologie, der in unsrer Abh. (S. 13. 27) als „concreter Teil“ und geradezu als „psychische Ethnologie“ benannt war, nicht durchaus der Ethnologie überlassen werden müsse, werde ich nicht streiten. Es kann ja leicht geschehen, dass bei Classificationen nach verschiedenen Rücksichten, dasselbe Moment bei der einen hierhin, bei der andern dorthin gezogen wird. Uns lag ja überhaupt nicht sowol daran, eine Disciplin zu umgrenzen, als einen Complex von Aufgaben (gleichviel innerhalb welcher Disciplinen dieselben liegen) und eine Weise wissenschaftlicher Betrachtung zu charakterisiren.

Ganz und gar nicht aber ist es unsre Meinung, dass etwa neben der historischen Geschichte „noch einmal“ eine völkerpsychologische existire, weder überhaupt noch insbesondere der Staaten-Bildung, der Kunst, der Wissenschaft u. s. w.

Was ich aber gegen Wundt festhalte, ist dies:

1) Die Völkerpsychologie kann der Geschichte gegenüber niemals eine andre Stellung als die eines „Hülfsmittels“ (gegen Wundt S. 21) einnehmen. Darum aber
   a) hört sie nicht auf, eine für sich wertvolle und selbständige Disciplin zu sein; und
   b) alles was Geschichte des Geistes heißt, muss durch die Völkerpsychologie eine psychologische Zutat erhalten.
2) Wundt erkennt in Sprache, Mythos und Sitte das eigentliche Object der Völkerpsychologie (S. 20 ff.).

Ich kann der letztern für die Disciplinen jener Objecte keine andre Stellung einräumen, als für die Geschichte überhaupt, obwol es sich wahrscheinlich herausstellen wird, dass der Wert, die Tragweite des völkerpsychologischen Hülfsmittels für jene drei Disciplinen, Sprachwissenschaft, Mythologie und ethnische Sittenlehre viel größer ist als für die Geschichte der Kunst, Wissenschaft u. s. w. Alles was Wundt S. 20—27 über die besondere Natur von Sprache, Mythos und Sitte sagt, wird von mir anerkannt, kann mir aber nicht die Ueberzeugung gewähren, dass ausschließlich sie der völkerpsychologischen Betrachtung unterliegen sollen, und dass sie als wirkliche Objecte derselben „selbständige Teile psychologischer Forschung bilden“ (S. 19).

Darum also halte ich allerdings daran fest (wie ich in der kleinen Schrift, Philologie, Geschichte und Psychologie S. 30—43 ausgeführt habe), dass zwischen dem ungeschichtlichen, vorgeschichtlichen und geschichtlichen Geiste zu unterscheiden ist, dass Sprache, Mythos und Sitte zunächst dem un- und dem vorgeschichtlichen Geiste angehören, und dass darum die Probleme, welche sie bieten, zwar ganz andrer Art sind, als diejenigen, welche aus der Betrachtung der Cultur erwachsen, dass sie nämlich die völkerpsychologischen Aufgaben in größerer Fasslichkeit vorführen, doch aber auch die Geschichte dergleichen darbietet. Auch der un- und der prähistorische Geist hat seine Aesthetik, seine Ethik und seine Erkenntnistheorie. Mag sein, dass letztere im Aberglauben aufgeht, und so mag sie ganz zum Mythos gezogen werden, wie auch seine Ethik mit der Sitte gegeben sein mag; die Aesthetik aber ist in der mündlichen Volksliteratur oder der Volkspoesie und in seinen Bildwerken und seinem Putz, endlich seinem Cultus gegeben. — Aber andrerseits lässt auch Goethe eine völkerpsychologische Betrachtung zu, kurz alle Geschichte ästhetischer und ethischer Bildung des Geistes, wie auch alles öffentliche Leben.

Auch die systematische Aesthetik und Ethik wird schwerlich der völkerpsychologischen Hülfe entbehren können. Denn was schön und gut ist, wird vom Gesammtgeist bestimmt.

Ich bedaure, dass sowol Wundt als auch Paul meiner genannten Schrift „Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen", welche um ein Lustrum später als die einleitende Abh. erschienen ist (1864), durchaus keine Beachtung geschenkt haben.

Ich bin längst sehr geneigt, die psychologische Forschung in folgender Weise zu gliedern:

I. Allgemeine Psychologie: die Lehre vom Mechanismus der Vorstellungen, Gefühle und Triebe.

II. Völkerpsychologie: die Lehre vom geistigen Zusammenleben.
   a) synthetische Völkerpsychologie: allgemeine Grundsätze des geistigen Zusammenlebens.
   b) Anwendung dieser Grundsätze auf Ethnologie, Prähistorie und Geschichte.
   NB. IIa ergibt eine selbständige theoretische Zusammenstellung, eben so wol wie I; aber IIb lebt nur implicite.

III. Individuelle Psychologie: die Lehre vom Einzel-Geiste.
   NB. Diese hat nur Raum in der Betrachtung des historischen Geistes, innerhalb der Cultur. Sie wird zum Teil in II und I mit inbegriffen gedacht werden können, insofern sie synthetisch ist; zur Anwendung kommt sie in Biographien.

Es bleibt immer ein gewagtes Unternehmen, eine so unfertige Disciplin wie die Völkerpsychologie, ja sogar die Psychologie überhaupt in ein System eintragen und registriren zu wollen. Doch meine ich, dergleichen müsse unter Vorbehalt als vorläufiger Arbeits-Plan wol gestattet sein.

Ganz anders als Wundt, hat sich Paul zur Völkerpsychologie gestellt. Ich kann sogleich den ersten Satz Pauls nicht ohne Rückhalt hinnehmen. Die Sprachgeschichte

verlange neben sich „eine Wissenschaft, welche sich mit den allgemeinen Lebensbedingungen der Sprache beschäftigt“ (dies gestehe ich zu, aber nicht was unmittelbar folgt), „welche die in allem Wechsel sich gleich bleibenden Factoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit untersucht“. Gibt es denn solche sich gleich bleibenden Factoren der Sprache? und in allem Wechsel sich gleich! Ferner: verschwinden nicht sogar einige, und treten nicht andre im Laufe der Zeiten hinzu?

Diese Disciplin soll nun einen Teil der Sprachwissenschaft bilden, aber „gerade so empirisch sein wie der andre“ — ich meine: weder gerade so, noch eben so sehr. Sie fordert vielmehr ein ganz andres Ziel.

Sie ist nicht, erklärt Paul weiter (S. 2) eine Gesetzeswissenschaft (wie die Physik), sondern eine Principienwissenschaft. Einer solchen „ist das schwierige Problem gestellt: wie ist unter der Voraussetzung constanter Kräfte und Verhältnisse doch eine geschichtliche Entwicklung möglich, ein Fortgang von den einfachsten und primitivsten zu den complicirtesten Gebilden?“ Klar ist dies nicht, und ich muss es dahin gestellt sein lassen, was der Verfasser dabei gedacht hat und gedacht wissen will. „Unter Voraussetzung constanter Kräfte und Verhältnisse“ wird eben der Gegensatz zu Entwicklung und Fortschritt, wird Stillstand oder ewig gleiche Wirksamkeit und Wirkung vorausgesetzt.

Paul fährt fort, die Gesetzeswissenschaft isolire die Wirkung jeder einzelnen Kraft aus dem allgemeinen Getriebe; die Principienlehre im Gegenteil habe „gerade das Ineinandergreifen der einzelnen Kräfte ins Auge zu fassen“ und habe zu untersuchen, „wie die verschiedenartigsten Kräfte durch stetige Wechselwirkung“ (doch immer einzeln?) „einem gemeinsamen Ziele zusteuern“. — Hier scheint sich bei Paul der metaphysische Fehler zu offenbaren, der auch die vorangehende Unklarheit veranlasst hat. Bei ihm gibt es nur isolirte Kräfte, welche in „Wechselwirkung“

stehen, woraus sich dann „complicirte Gebilde" ergeben sollen. Nein, die Kräfte compliciren sich mit den complicirten Stoffen und deren Gestaltung, und ein Complex von Kräften hat eine einfache Wirkung, welche nicht Folge einer Wechselwirkung ist, aber in eine Wechselwirkung mit andern Kräfte-Complexen treten kann. Das Molecül (z. B. Wasser) hat andre Kräfte (Eigenschaften) als das Atom (z. B. Sauerstoff und Wasserstoff) und in seinen Wirkungen ist nicht bloß eine Wechselwirkung von atomistischen Wirkungen; die Zelle aber als bestimmt geformter Complex von Molecülen hat wieder ganz andre Kräfte als das Molecül, und ihre Wirkung kann in Wechselwirkung mit andren Kräften treten, aber ist nicht bloßes Erzeugnis einer Wechselwirkung von Molecular-Kräften. Daher jener Irrtum von „den in allem Wechsel sich gleich bleibenden Factoren". Herz und Lunge oder Blut und Nerv stehen in Wechselwirkung; aber die Zellen und Gewebe des Herzens oder der Lunge bilden einen Complex zu einer bestimmten Wirkung.

Die Principienfragen sollen bisher für die Naturwissenschaft ernster und gründlicher bearbeitet sein, als für die Culturgeschichte. Das scheint mir keineswegs der Fall; eher das Umgekehrte, und ich muss durchaus leugnen, dass auf dem Gebiete der organischen Natur „für das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung, auch der des Menschengeschlechts, die fruchtbarsten Gedanken zuerst zu einer gewissen Klarheit gediehen sind". Der Verf. hat nicht einmal angedeutet, an welche Gedanken man sich erinnern solle. Etwa an die Allmählichkeit? Das ist ein alter Gedanke in der unorganischen Naturentwicklung. Oder an die Zuchtwahl? an den Kampf ums Dasein? Das sind Phantastereien. — Aber in der Behauptung der Notwendigkeit solcher principiellen Untersuchungen (S. 5) stimmen wir überein.

Wir kommen nun zu einem Grundsatz (S. 6): „Das psychische Element ist der wesentlichste Factor in aller

Culturbewegung, um den sich alles dreht, und die *Psychologie* ist daher die vornehmste *Basis aller* in einem höhern Sinne gefassten *Culturwissenschaft*". Die hieran sich schließenden Bemerkungen: „Das Psychische ist darum aber nicht der einzige Factor; es gibt keine Cultur auf rein psychischer Unterlage" wären, wenn sie iebensächlich gefasst werden sollen, ziemlich überflüssig; Wer hat je geglaubt, Cultur habe bloß reine Vernunft zur Unterlage und nicht auch Speise und Trank?) sollen sie ber ernstlich genommen werden, so muss ich mich gegen eselben wenden. Gegen den Verf. muss ich „die Culturssenschaften als Geisteswissenschaften bezeichnen" (das.). lerdings versteht sich: „Sowie wir das Gebiet der histochen Entwicklung betreten, haben wir es neben den ychischen mit physischen Kräften zu tun" — aber die ysischen Kräfte sind hier keine Factoren, sind es nigstens nicht mehr als sie es auch für die Psychologie d, und diese erklärt doch der Verf. (S. 6) für eine eine Geisteswissenschaft" und zwar als „Gesetzwissenhaft". Die abstracte Auffassung, der metaphysische Irrm, von dem hier Paul in eine leere Reflexion gedrängt ird, ist von Wundt (a. a. O. 12 f.) schon hervorgehoben nd klar gelegt werden. Auch die Psychologie gibt erstch nicht Gesetze isolirter psychischer Factoren, da diese hne physische Factoren gar nicht hervortreten; und auch lie Psychologie hat zweitens Gesetze einer geistigen Entwicklung darzulegen. Jene abstracte Isolirung der Factoren hindert Paul zu erkennen, dass alle Gesetzwissenschaft eben nur Gesetze der Entwicklung aufzustellen hat.

Seine Definition (S. 7) „Es ergibt sich demnach als eine" (nicht: als die? nicht als die einzige?) „Hauptaufgabe für die Principienlehre der Culturwissenschaft, die allgemeinen Bedingungen darzulegen, unter denen die psychischen und physischen Factoren, ihren eigenartigen Gesetzen folgend, dazu gelangen, zu einem gemeinsamen Zwecke zusammenzuwirken" — ist demnach eine völlig verunglückte. Es zeigt sich aber

hier noch ein neuer metaphysischer Irrtum. Was sollen denn das für „Bedingungen" sein, unter denen „die Faktoren ihren eigenen Gesetzen folgen"? Und so, blind wirkend, wie alle Kräfte, wirken sie zusammen, und zwar zu einem Zweck, und zwar zu ihrem eignen?

Nun hören wir weiter gern Paul's Zustimmung (das.) zu unsrer Ansicht, dass „die Culturwissenschaft eine Gesellschaftswissenschaft ist", und wenn er dann sogleich weiter ausspricht, dass die Principienlehre derselben „zu zeigen hat, wie die Wechselwirkung der Individuen auf einander vor sich geht, wie sich der Einzelne zur Gesammtheit verhält, empfangend und gebend, bestimmt und bestimmend, wie die jüngere Generation die Erbschaft der älteren antritt" — haben wir damit nicht die Definition unserer Völkerpsychologie vor uns? Ist diese nicht eben Paul's Principienlehre der Gesellschaftswissenschaft? O nein, sagt Paul (S. 8), es „fehlt viel, dass beides sich deckte". Also entweder wir verstehen ihn nicht, oder er uns nicht. Ich will aber sogleich sagen, wie ich mir das Verhältnis denke.

Wundts Völkerpsychologie und die unsrige decken sich (um diesen Ausdruck Paul's beizubehalten) zur Hälfte und zwar so, dass jene etwa die Hälfte der Objecte umfasst, auf welche sich diese bezieht. Hierzu kommt aber noch, dass jene ihre Objecte völlig in sich schließt, diese aber sich nur auf ihre Objecte bezieht (vergl. oben S. 246 f.). Paul dagegen stimmt mit uns sowol in Bezug auf die Umgrenzung der Objecte zusammen, als auch darin, dass sich seine Principienlehre der Culturwissenschaft wie unsere Völkerpsychologie auf ihre Objecte nur beziehen, nämlich nur Gesetze der Entwicklung für dieselben zu geben; beide „decken sich" also in Bezug auf Object und Tendenz, unterscheiden sich aber in der Methode, in dem Wege, den jede der beiden einschlagen will. Woher diese Differenz rührt, wissen wir schon: Paul hat eine andre Metaphysik und eine andere Psychologie als wir.

Was die Metaphysik betrifft, bemerke ich zuerst: wenn Paul meint (S. 9), von uns werde „der fundamentale Unterschied zwischen Gesetzwissenschaft und Geschichtswissenschaft nicht festgehalten, sondern beides schwankte immer unsicher in einander über“, so muss ihm dies so scheinen, weil er nicht gesehen hat, dass für uns Gesetzwissenschaft (Völkerpsychologie) und Principienlehre identisch ist. Nicht nur in meiner schon genannten Schrift „Philologie, Geschichte und Psychologie“ (von Anfang bis zu Ende, S. 1—76) sondern auch in meiner „Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft“ (S. 1—24) ist ausgeführt, dass es sich um eine Principienlehre handle, welche für die Geschichte nur die Psychologie sein könne.

In der Anmerkung auf S. 9 hebt Paul noch einiges hervor, worüber es mir wichtig scheint ins Klare zu kommen. Wir hätten nicht berücksichtigt, sagt er, dass es außer den Wissenschaften, deren Gegenstand die Natur, und dann, deren Gegenstand der Geist ist, „auch Wissenschaften geben könne, die das Ineinanderwirken von Natur und Geist zu betrachten haben“. Nein, dergleichen gibt es nicht, und der Begriff derselben ist lediglich ein Product des logischen Formalismus: Trichotomie, Synthesis der Gegensätze. Die Geistes- oder Culturwisenschaft enthält eben (zwar nicht das „Ineinanderwirken von Natur und Geist“ was ein ganz verworrener Gedanke ist) das Leben des Geistes in der Natur, seine Ausnutzung und Gestaltung derselben. Freilich bin ich von dem was ich ausnutze abhängig; aber dasselbe wirkt darum doch nicht auf mich. Noch abhängiger bin ich von dem, was mich beschränkt, wie Klima, Boden-Formation und -Beschaffenheit u. s. w. Doch ist diese Abhängigkeit keine absolute; der Geist überwindet sie zum Teil. Schließlich läuft alles darauf hinaus, dass es keinen andren Geist gibt, als Körper-Geist, welcher aber Gegenstand sowol der Culturwissenschaft wie auch der Psychologie ist. Auch hier spukt Pauls Abstraction einer Gesetzeswissenschaft der reinen Seele.

Der Mensch ist ein Product der Natur: also ist der Geist eine Schöpfung der Natur, und insofern ließe sich auch von einem Wirken der Natur auf den Geist reden. Wenn man will!

Paul aber meint ferner, Mensch und Geist seien „weit entfernt, sich zu decken“. Das ist mir ganz neu. Ich kenne weder einen andren Geist, als den des Menschen, noch ist mir der Mensch etwas andres als Geist — nämlich hier in der Geisteswissenschaft. In der Anthropologie allerdings hat der Mensch auch einen Leib, und folglich z. B. schläft er oft, hat er oft Kopfschmerzen u. s. w. (Vgl. meine Allgemeine Ethik S. 192); die Cultur der Engel aber kümmert mich so wenig wie die der Mond- oder Venus-Bewohner (das. 402), und die der Tiere überlasse ich den Zoologen, d. h. sie gilt als Vorbereitung zur Cultur der Menschen.

Ueber den Unterschied zwischen Natur und Geist haben wir uns in der einleitenden Abhandlung an der populären, damals auch in der Wissenschaft noch geltenden Ansicht gehalten. Sie war uns bequem, ward uns aber auch schon damals zum Vorwurf gemacht. Ich habe die Frage in dieser Zeitschrift IX, 7—30 widerum bearbeitet. Hätte Paul diese Arbeit gelesen (besonders S. 9), so hätte er wol nicht geglaubt, mit seinen Worten „Als das charakteristische Kennzeichen der Cultur müssen wir die Betätigung psychischer Factoren bezeichnen“ etwas „exactes“ oder überhaupt nur etwas inhaltsvolles gesagt zu haben. Denn was sind psychische Factoren? und wie unterscheiden sie sich von den physischen?

Wenn ich also auch fern davon bin, die 1860 ausgesprochene Ansicht heute noch zu vertreten, so muss ich mich doch auch heute gegen eine etwaige Culturgeschichte der Tiere erklären. „Die Entwicklungsgeschichte der organischen Natur kommt der Culturgeschichte schon sehr nahe“, meint Paul (S. 7.), und auch in der organischen Natur „gibt es einen Fortschritt“. Bedeutet wirklich „Fortschritt“ für

Natur und Geist dasselbe? für Pflanze und Tier einerseits und den Menschen andrerseits? — In der Natur entsteht Art aus Art; eine Art hebt sich und wird eine andre; oder bei unsrer Vergleichung zweier Arten mit einander zeigt sich oft die eine vollkommner als die andre. Die Menschheit aber bietet nur eine Art und innerhalb dieser einen und selben Art zeigen sich die Gesellschaften und darum auch Individuen immer vollkommner, ohne dass sich die Art änderte oder gar zu einer andren würde. — „Jeder Organismus", sagt Paul (S. 8), „geht früher oder später zu Grunde, kann aber Ablösungen aus seinem eignen Wesen hinterlassen, in denen das formative Princip, nach welchem er selbst gebildet war, lebendig fortwirkt, und dem jeder Fortschritt, welcher ihm in seiner eigenen Bildung gelungen ist, zu gute kommt, falls nicht störende Einflüsse von außen dazwischen treten". Darauf beruht die Erhaltung der Art und die Veredlung der Rasse. Ist diese Vererbung dasselbe was im Menschengeschlecht die geistige Erbschaft? Wer war der Erbe Goethes? „Eine Ablösung aus dem eigenen Wesen" Goethes? — Ist es also nicht eine Spielerei bei so verschiedener Bedeutung des Fortschritts, die Entwicklung in der Natur und im Geiste gleich zu setzen? und darum zu verbieten, ein wesentliches Merkmal des Geistes gerade im Fortschritt zu sehen? — Und wenn ich also auch heute noch sage, Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit stehen sich gegenüber, so fasse ich Geschichte ganz in demselben Sinne als den man gewöhnlich mit dem Worte verbindet; denn wer versteht wol unter *Geschichte* „Wissenschaft von dem Geschehen, den Vorgängen", wie Paul meint?

Kurz, ich muss behaupten, wer nicht aus der Völkerpsychologie den Begriff des „objectiven Geistes" gewonnen hat, versteht nichts von Geschichte, weder von ihrem Objecte, noch von der Weise ihres Fortganges. (Vgl. außer den oben im Eingang dieses Aufsatzes citirten „Synthetischen Grundgedanken" von Lazarus auch meine Ethik S.

416—424, und den ganzen vierten Teil derselben, auch manche Stelle der Einleitung derselben.) Uebrigens meine ich immer noch, wie ich schon einmal ausgesprochen habe, dass das deutsche Wort „Naturgeschichte“ nur dadurch entstanden ist, dass, nachdem man (was ganz passend war) das lateinisch-griechische historia durch *Geschichte* wiedergegeben hatte, man auch historia naturalis sehr ungeschickt durch *Natur-Geschichte* wiedergab, woneben das genauere *Natur-Kunde* immer in Gebrauch war.

Kommen wir endlich zu der psychologischen Seite. Wir haben schon oben (S. 252) die Erklärung Paul's gelesen, die culturwissenschaftliche Principien-Lehre habe zu zeigen: 1) „wie die Wechselwirkung der Individuen auf einander vor sich geht, 2) wie sich der Einzelne zur Gesammtheit verhält, empfangend und gebend, bestimmt und bestimmend, 3) wie die jüngere Generation die Erbschaft der älteren antritt.“ Wenn nun der Verf. S. 12, 13 nur die individuelle Psychologie anerkennt und alle psychischen Processe als Processe der Einzelseele auffassen will: so möchte ich wol wissen, wie sich neben 1) der Wechselwirkung der Individuen noch 2) eine Gesammtheit als empfangender und gebender Factor solle denken lassen.[1])

Paul ist noch strenger als Herbart und die strictesten Herbartianer in der Abgrenzung der individuellen Psychologie. Während Herbart innerhalb der letztern außer einer „Grundlehre“ als „ersten Teil“ noch zwei Teile über die

---

[1]) Paul wirft Misteli ein „merkwürdiges“ Misverständnis vor (S. 11 Anm.) und findet eine Bemerkung L. Toblers und Mistelis (S. 12 Anm.) „niederschlagend“. Er hat die Bemerkungen dieser Kritiker nicht verstanden. Was sie ihm vorwerfen ist das, was auch Wundt ihm vorwirft, wie auch ich es tue: ein Windmühlenkampf gegen Abstractionen (S. 11), während sich seine Betrachtungen in den blutleersten Abstractionen ergehen. Wer solche Bemerkung machen kann (S. 11 Anm.), dass er zwar Abstractionen zulasse, nur nicht solche, die „sich störend zwischen das Auge des Beobachters und die wirklichen Dinge stellen“, der beweist damit nur, wie sehr er „der Belehrung“ über das Wesen der Abstraction bedürfe.

geistigen Tätigkeiten, Erzeugnisse und Zustände, oder was auf dasselbe hinausläuft nach einem „synthetischen Teil" einen analytischen Teil: vom geistigen Leben überhaupt und von der menschlichen Ausbildung insbesondere" gibt; während seine treuesten Anhänger nichts gegen die Völkerpsychologie einzuwenden haben: so will Paul nur den obigen ersten Teil anerkennen; denn der zweite Teil „ist nicht mehr Gesetzeswissenschaft, sondern Geschichte", also auch nicht Principienwissenschaft. Ich kann nicht umhin zu glauben, dass Paul durchaus etwas ganz besonderes, die Principienwissenschaft, erfunden haben will, an welcher Erfindung kein Anderer Teil haben soll. Also was Herbart in der Psychologie über das Vorstellungsvermögen (über die Sinne; Reihenformen: Raum, Zeit, Zahl, Grad, Tonleiter, Farbenfläche; Ursprung logischer Formen: Begriffe, Urteile, Schlüsse; transscendente Begriffe: Substanz, Kraft; Gedächtnis und Einbildungskraft), Gefühlsvermögen (Gefühle verschiedener Art; Affecte) Begehrungsvermögen, und von der Zusammenwirkung und Ausbildung der Geistesvermögen, weiter von der Ausbildung der Begriffe, über unsere Auffassung der Dinge und unsrer selbst, vom unbeherschten Spiel des psychischen Mechanismus und von der Selbstbeherschung sagt — das ist nach Paul alles „Geschichte", und nicht Principienwissenschaft! auch nicht Psychologie!

Die Principienwissenschaft der Geistes-Geschichte ist aber auch nicht Psychologie. Jene (S. 13) „zeigt, wie im Allgemeinen eine derartige Entwicklung zu Stande kommen kann. Was an dieser Entwicklung psychisch ist, vollzieht sich innerhalb der Einzelseele nach den allgemeinen Gesetzen der individuellen Psychologie. Alles das aber, wodurch die Wirkung des einen Individuums auf das andere ermöglicht wird, ist nicht psychisch"'.

Das ist nicht bloß eine „störende", sondern eine das Auge ausreißende Abstraction! Indessen gleichviel — immer bleibt es doch Wortspielerei, deswegen weil wir Völkerpsychologie sagen und nicht wie Paul Principienwissenschaft,

beide für so verschieden zu halten. Wozu also der Lärm? — Ja, sagt Paul, die Principienlehre muss sich zwar mit Psychologischem beschäftigen, aber auch mit vielem Physiologischen. — Und tut denn das unsere Völkerpsychologie nicht? — Nein, sagt Paul. Er hat nämlich S. 58 f. unsrer Abh. (über Beschäftigung) und Lazarus synthetische Gedanken § 9—11 S. 44—52 nicht beachtet. Oder meint er, das alles sei Geschichte und gehöre nicht in die Völkerpsychologie?

Paul stellt für das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft vier Kategorien auf (S. 8):

1) er empfängt von ihr Vorstellungscomplexe:

2) er lernt von ihr gewisse zweckmäßige Bewegungen ausführen. Hier haben wir physiologische Factoren unter Mitwirkung psychologischer;

3) von Menschen bearbeitete Naturgegenstände (Werkzeuge oder Capitalien) werden von einem Individuum auf das andere, von der älteren Generation auf die jüngere übertragen, und es findet eine gemeinsame Beteiligung verschiedener Individuen bei der Bearbeitung dieser Gegenstände statt;

4) die Individuen üben einen physischen Zwang auf einander aus.

Pauls Behauptung, dass wir von diesen vier Kategorien nur die erste beachteten, ist schon als Irrtum erwiesen. Wir geben uns nun aber auch die Antwort auf unsere obige (S. 256) Frage, was nach Paul die „Gesammtheit oder Gesellschaft“ sei. Nichts als eine Abstraction! Denn, so muss ich nach Pauls Sinne sagen, wie jeder nur einen Vater und eine Mutter hat, aber nicht das Kind seines Volkes ist: so hat auch jeder Lehrling nur einen Meister, und wenn er auch mehrere hat, so sind dies immer Individuen. Von der Gesammtheit empfängt das Individuum nichts, da dieselbe nicht ist — nach Pauls Meinung.

Für die Sprachwissenschaft, um die allein es in Pauls Werk sich handelt, kommen nur die beiden ersten Kate-

gorien in Betracht, und sie nimmt „nur zwei Gesetzeswissenschaften als Unterlage, die Psychologie und die Physiologie, und zwar von der letztern nur gewisse Teile" (S. 16). Die Sprachwissenschaft bezieht also den größten Teil ihres Bedarfs von der Psychologie und nimmt diese in allen Teilen in Anspruch, die Physiologie aber nur zu ganz geringem Teil; denn die Lautphysiologie ist ein ganz untergeordnetes Kapitel der animalischen Bewegungslehre. So wären wir, denke ich, wol schon berechtigt, der Sprachwissenschaft kurzweg die Psychologie als Unterlage zu geben, und der Principienwissenschaft derselben kurzweg einen psychologischen Charakter zu vindiciren, um so mehr als auch selbst bei der physiologischen Bewegung (oben: zweite Kategorie), wie Paul selbst bemerkt, „die Erlangung des Vermögens zu willkürlicher Regelung der Bewegung, worauf es hier eben ankommt, auf der Mitwirkung psychischer Factoren beruht."

Um wie viel einfacher also, meint Paul, sind die sprachlichen Vorgänge als die wirtschaftlichen. Hier schaffen viele Menschen mit vereinigten Kräften, mit verteilten Rollen. Dies geschehe in der Sprache niemals. „Jede sprachliche Schöpfung ist stets nur das Werk eines Individuums. Es können mehrere das gleiche schaffen; aber der Act des Schaffens ist darum kein anderer und das Product kein anderes" (S. 16). Wenn aber eine sprachliche Schöpfung des Einen vom Anderen aufgenommen und umgestaltet wird, so ergebe dies, meint Paul, zwar eine Complication, die aber nicht durch ein „Zusammenwirken", sondern durch ein „Nacheinanderwirken verschiedener Individuen entstanden ist". — Sehr scharfsinnig!

Mir aber noch nicht ganz deutlich. Schafft das Individuum A die ganze Sprache und auch B dieselbe ganze Sprache, und so das Alphabet durch bis Z, und schaffen alle die gleiche Sprache? Ueberträgt dann A auf das Individuum a, B auf b, Z auf z die ganze Sprache? Oder aber schafft A dieses Wort und überträgt es auf B—Z,

B aber jenes Wort und überträgt es auf A? Ebenso der eine die Befehlform, der andere die Bittform, der dritte den Indicativ u. s. w.? Oder die Lautgesetze, z. B. d wird zu t, schafft der Eine, s zu r, schafft der Andere. Oder schafft A unter Wechselwirkung mit B bis Z?

Da wir aber hier nicht ausschließlich Sprachwissenschaft treiben, so haben wir auch zu fragen, ob es denn wahr ist, dass auf dem wirtschaftlichen und politischen Gebiete, anders als auf sprachlichem, ein Zusammenwirken „mit vereinigten Kräften, mit verteilten Rollen“ stattfindet. Wenn dies wäre, hätten wir dann nicht ein Gebiet für die Völkerpsychologie, das uns Paul selbst zuweisen müsste? Entweder auch hier ist bloß stets die Arbeit eines Individuums (z. B. wenn zwei Arbeiter dreschen, so drischt einer und noch einer, und jeder macht das Seinige; oder wenn zwei Schmiede zusammen auf dasselbe Eisen hämmern, so hämmert jeder Geselle mit seiner isolirten Kraft und wirkt am Eisen was er wirken kann), nur dass der Stoff, auf den sich die Kraft richtet, eben die Einwirkung der einen wie der anderen nach einander aufnimmt. Ja, der Stoff kann sogar zwei Kräfte gleichzeitig aufnehmen (denn so gut, wie ich zwei Centner-Gewichte irgend wo hin bringen kann, um eine Arbeit zu tun, so kann ich auch zwei Pferde zusammenspannen und eben so wol zwei Menschen, welche nun mit zwei Kräften einen Zug üben, weil sie sich an einem Punkte des Stoffes zusammen finden). Umgekehrt können zwei Menschen ganz verschiedenes tun, wie z. B. der Eine macht Schuhe, der Andere Kleider, und sie machen ein Tausch-Geschäft. Ist aber Verkehr eine Abstraction? Der Eine gibt und nimmt, und der Andere gibt und nimmt: jeder tut mit seiner Kraft das Seine. So ist wol auch Orchester ein Collectivum wie Volk, und also eine Abstraction? Denn in Wirklichkeit spielt jeder sein Instrument. Einer wirkt neben dem Andern, bald nach einander, bald gleichzeitig, niemals aber auf denselben Stoff. Aehnlich wenn eine Wand von fünf Arbeitern gebaut wird. Hier

wird von dem Einen ein Stein nach dem andern von seinem Platze auf einen bestimmten andern getragen; dort tut ein Anderer das Gleiche. Die Mauer hatte eine bestimmte Ausdehnung, auch die Steine; so kann man berechnen, wie viel Steine zur Mauer erforderlich sind, und zehn Arbeiter brauchen halb die Zeit, welche fünf erfordern würden. Jeder tut seine Arbeit, welche sich allemal auf einen Stein bezieht und sich so und so vielmal wiederholt. Ist nun Mauer eine Abstraction? und wer da sagt fünf Arbeiter haben in gemeinsamer Arbeit eine Mauer gezogen, hypostasirt eine Abstraction? — Oder ist das nicht richtig? Ist nicht vielmehr das Orchester eine wirkende Einheit? Ist nicht die von ihm bewirkte Melodie eine erwirkte Einheit? Ist nicht sogar Dreschen oder Hämmern, wenn auch von zweien vollzogen, eine einheitliche Tätigkeit, da es ja einen einheitlichen objectiven Zweck verfolgt und die Tätigkeit des Einen sich der des Andern fügt, in sie eingreift? und, was die Hauptsache ist, weil jeder Drescher, Schmied Maurer und Musiker sein Denken mit dem Denken seines Genossen verbindet? Und ist die letztere Verbindung nicht eine rein psychische? — Also entweder auch das Verkehrs- und politische Leben zerfällt in viele Atome, und wer sie verbindet hypostasirt Abstractionen; oder aber das Gespräch und die Sprache, das Volk als redendes, denkendes und handelndes, bildet eine reale Einheit, und wer sie in Individuen auflöst, begeht eine atomisirende Zerstörung. Die Einheit aber ist nicht ein leibliches Nebeneinander auf einem eingezäunten Boden, sondern ist eine zunächst und wesentlich rein psychische, einheitliche Gesammtheit.

Auch die Absichtlosigkeit (S. 18) soll nach Paul ein Grund sein, weswegen die sprachlichen Vorgänge einfach und darum leichter zu durchschauen sind. Denn bei jeder Veränderung könne nur ein kurzer Schritt getan werden, da ja der Sprechende gar keine Ahnung davon habe, dass er etwas nicht schon vorher dagewesenes hervorbringt. —

Sollte nicht zu befürchten sein, dass gerade wenn der Mensch nicht ahnt, was er hervorbringt, er auch einmal einen gewaltigen Lapsus erleiden kann?

Wie denkt sich denn Paul die kleinen Schritte? Jede Sprache, auch die ganz uncultivirten, umfassen einen großen Schatz von Wörtern und eine aus nicht wenigen Regeln bestehende Grammatik? Ist nun ein Wort nach dem anderen, eine Regel nach der anderen und jedes in kurzen Schritten gebildet werden? Wie soll denn das denkbar sein? Ist denn die Sprache nicht, wie Humboldt gelehrt hat, ein Orchester, dessen sämmtliche Saiten erzittern, wenn eine berührt wird? Paul denkt aber nur an den Ursprung des Neudeutschen aus dem Altdeutschen, d. h. an die Verwandlung einer gesammten Sprache. Aber auch so scheint mir die Sache nicht einfach zu sein. Es werde s zu r — immerhin aus 10000 kleinen Schritten. Diese Veränderung betrifft aber eine große Menge von Wörtern. Durch einen Lautwandel geht aber vielleicht eine grammatische Form verloren: welch einen Ruck in der gesammten Sprache muss das geben! Die Wörter und Formen stehen nicht isolirt da, sind nicht isolirte Objecte der Arbeit, sondern stehen in zartester Sympathie.

Aus der Einfachheit und Absichtlosigkeit der sprachlichen Vorgänge soll weiter folgen, dass sich in der Sprache „die individuelle Eigentümlichkeit nicht stark geltend machen kann“, weil diese „einfachsten psychischen Processe in allen Individuen die gleichen sind“. Also wie alle Linden gleiche Blätter u. s. w. haben, alle Schafe gleich blöken u. s. w., so sprechen auch alle Menschen gleich. Wo aber, fügt Paul hinzu, Absichtlichkeit herscht, in Recht, Religion, Poesie, da mache sich auch der Individualismus geltend. Letzteres ist mir unerfindlich: hat nicht jedes Volk in seiner Ganzheit ohne Rücksicht auf die Individuen ein Recht und dieselbe Sitte? es hat doch nicht jeder sein Recht und seine Sitten? Mitglieder einer religiösen Gemeinde haben auch nur eine Religion. Jene so ganz ausnahmsweise Stellung

der Sprache aufgehoben zu haben, ist das Verdienst Schellings, und auch Wundt vereinigt Sprache, Religion und Sitte.

Nun endlich die Frage gibt es eine Sprache? das heißt: hat sie eine concrete Existenz? gibt es eine Religion? eine Poesie? Sie haben so wenig Existenz, wie der Volksgeist, sagt Paul (S. 11): „Daher weg mit diesen Abstractionen! Weg mit allen Abstractionen!“

Wenn die Sprache eine Abstraction ist, so ist auch das Abstraction was die Grammatik eine Wort-Form oder ein syntaktisches Gesetz nennt, und „zwischen Abstractionen gibt es keinen Causalnexus“ (S. 22). „Das wirklich Gesprochene hat gar keine Entwicklung“ und es ist eine irreführende Ausdrucksweise, wenn man sagt, dass ein Wort aus einem in einer frühern Zeit gesprochenen Worte entstanden sei“ (S. 25).

„Das wahre Object für den Sprachforscher sind vielmehr sämmtliche Aeußerungen der Sprachtätigkeit an sämmtlichen Individuen in ihrer Wechselwirkung auf einander“ (das.).

Also von Herz und Lungen, Blutumlauf u. s. w. dürfte der Physiologe nicht reden? Denn das sind Abstracta! Concret ist doch nur der einzelne Herzschlag und der einzelne Atemzug dieser Secunde! Wie weit würde wol die Pathologie und die Entwicklungsgeschichte damit kommen? Und die Sprachwissenschaft ist Pathologie und Entwicklung der Sprache. Man dürfte gar nicht von Sprach-, sondern nur von Sprech-Wissenschaft reden.

Und nun beruft sich Paul auf meine Lehre von den Vorstellungsgruppen und deren Apperceptions-Tätigkeit! Er spricht von psychischen Zuständen, welche beschrieben werden müssen und lässt sogar den „populäreren Ausdruck“ Sprachgefühl gelten (S. 26) und spricht dann weiter vom „Sprachusus“. Dieser soll keine Abstraction sein, so wenig wie „individuelle Sprachtätigkeit“, und Paul fragt nach dem gegenseitigen Verhalten beider (S. 30). Noch weiter (S. 31) hören wir auch, dass der Einzelne zu „dem Sprach-

materiale seiner Genossenschaft“ ein mehrfaches Verhältnis haben kann, während es S. 25 hieß, dass „das Wort als physiologisch-physikalisches Product spurlos untergeht“; also ist hier nur psychisches Sprach-Material gemeint. Doch Material bezeichnet auch hier etwas was nicht im Moment verfliegt.

Ich fasse mein Urteil über Paul dahin zusammen: Es liegt, wesentlich genommen, kein Grund vor weder für ihn, mich zu bekämpfen, noch für mich, ihn zu bekämpfen. Aber die Ausdrucksweise Pauls muss ich als zu spitz missbilligen. Mit solcher Spitze berührt man atomistische Punkte, aber kein Object und gelangt nie zur Erkenntnis einer Entwicklung. Was heißt ihm Wechselbewirkung?

Was Paul will wird man auch, als von der Völkerpsychologie gewollt, von mir ausgesprochen finden. Den Sinn seines Kampfes gegen die Abstraction lese man in meiner Schrift „Philol., Geschichte und Psych.“ S. 9. 51 ff. 63 bis Ende. Und in der Zeitschr. II 481 (jetzt auch in meinen Kleinen Schriften S. 445) kann man sehen, inwiefern es unrichtig ist, eine Wortform als von der andren abgeleitet oder aus ihr entstanden zu bezeichnen.

Daher will ich in einem der nächsten Hefte recht ruhig zur Würdigung des Paulschen Werkes schreiten, und namentlich die Bedeutungslehre und die Syntax berücksichtigen.

Der Schlangen-Cultus.

Von Prof. Anton Nagele.

Eine berühmte Stelle in Lessings Laokoon (Hempelsche Ausgabe S. 26) lautet: „Die bildenden Künste insbesondere, außer dem unfehlbaren Einflusse, den sie auf den Charakter der Nation haben, sind einer Wirkung fähig, welche die nähere Aufsicht des Gesetzes heischet. Er-

zeugten schöne Menschen schöne Bildsäulen, so wirkten diese hinwiderum auf jene zurück, und der Staat hatte schönen Bildsäulen schöne Menschen mit zu verdanken. Bei uns scheinet sich die zarte Einbildungskraft der Mütter nur in Ungeheuern zu äußern.

Aus diesem Gesichtspunkte glaube ich in gewissen alten Erzählungen, die man geradezu als Lügen verwirft, etwas Wahres zu erblicken. Den Müttern des Aristomenes, des Aristodamas[1], Alexanders des Großen[2], des Scipio, des Augustus, des Galerius träumte in ihrer Schwangerschaft allen, als ob sie mit einer Schlange zu tun hätten. Die Schlange war ein Zeichen der Gottheit und die schönen Bildsäulen und Gemälde eines Bacchus, eines Apollo, eines Mercurius, eines Hercules waren selten ohne eine Schlange. Die ehrlichen Weiber hatten des Tages ihre Augen an dem Gotte geweidet und der verwirrende Traum erweckte das

---

[1] Der Name Aristodamas steht irrtümlich, wie bereits Hugo Blümner (Lessings Laokoon, Berlin, Weidmann 1876, p. 35 zu S. 23, Z. 28) nachgewiesen hat. Denn Lessing kann sich lediglich auf Paus. IV, 14, 5 beziehen und es ist wol sehr wahrscheinlich, dass er nur nachcitirt und die Stelle selbst nicht eingesehen hat. Dieselbe lautet: Νικοτελείᾳ γὰρ τῇ μητρὶ αὐτοῦ (sc. Αριστομένου) δαίμονα ἢ θεὸν δράκοντι εἰκασμένον συγγενέσθαι λέγουσι. τοιαῦτα δε καὶ Μακεδόνας ἐπὶ Ὀλυμπιάδι καὶ ἐπὶ Ἀριστοδάμᾳ Σικυωνίους οἶδα εἰρηκότας, διάφορα δὲ τοσόνδε ἦν· Μεσσήνιοι γὰρ οὐκ ἐς ποιοῦσιν Αριστομένην Ἡρακλεῖ παῖδα ἢ Διί, ὥσπερ Ἀλέξανδρον Ἄμμωνι οἱ Μακεδόνες καὶ Ἀράτου Ἀσκληπιῷ Σικυώνιοι.

Darnach handelt es sich um Aratus, den Sohn der Aristodama, der als Staatsmann von 271—213 v. Chr. zu großer Berühmtheit gelangt ist.

[2] Dieser Zug der antiken Alexandersage ging auch in die mittelalterlichen Bearbeitungen derselben über und bereits in dieser Zeit wurde das griechische δράκων, welches lediglich Schlange bedeutet, mit Drache widergegeben. Wir reflectiren nicht darauf die bezüglichen Stellen aus Lambert li Cors oder li Tors und der Alexandreis des „Pfaffen" Lambrecht und seiner Quelle des Alberich von Besançon auszuheben, es genüge, dass auf sie verwiesen wird, nur die einschlägigen Stellen eines Volksbuches „Histoire du noble

Bild des Tieres. So rette ich den Traum und gebe die Auslegung preis, welche der Stolz ihrer Söhne und die Unverschämtheit des Schmeichlers davon machten. Denn eine Ursache musste es wol haben, worum die ehebrecherische Phantasie nur immer eine Schlange war."

Wir haben es hier mit zwei recht interessanten Kapiteln der empirischen Psychologie zu tun, die Lessing in eine sehr nahe Verbindung zu einander bringt, ohne dass übrigens eine solche anders vorhanden ist, als wie sie sich von selbst durch eine etwas kühne Ideenassociation ergibt. Lessing freilich hat dieses Band durch die Hypothese, mit der das obige Citat endet, fester zu knüpfen versucht. Fraglich ist nur ob diese Hypothese auch die Probe hält.

Der erste Teil von Lessings Ausführungen bezieht sich auf eine Frage, die vielfach ventilirt ist und zwar ebenso von „Doctoren" als von wissenschaftlichen Quacksalbern. Die Frage gehört auch tatsächlich in das Capitel der Medicin, nämlich das „Versehen" schwangerer Frauen. Benjamin Bablot hat in einer Dissertation sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes eine umfassende Uebersicht über die massenhafte Literatur zu dieser Frage beigebracht.

Er selbst ist ein Anhänger der Theorie des „Versehens",

---

et très vaillant roy Alexandre-le-Grand" sollen nach Herrig Archiv I, 284 fg. in Kürze widergegeben werden: Nectanabus, König von Aegypten, kam auf seinen Reisen nach Macedonien. Dort traf er Olympias allein an, da ihr Gemahl, König Philipp, auf einem Feldzuge abwesend war. Seine glänzend bewährte Wahrsagekunst erwarb ihm bald die Gunst der Königin in solchem Grade, dass sie ihm in ihrem Palaste ein Lager bereiten ließ. Hier zeugte er, nachdem er die Gestalt eines Drachens angenommen, mit ihr den Alexander und zur selben Zeit verkündete ein Traum dem König Philipp, dass seine Gattin von Jupiter Ammon schwanger geworden sei und einen Helden gebären solle, der große Siege im Morgenlande erkämpfen werde. In der Nacht der Geburt erschien derselbe Drache wider und die Geburt selbst ging in der außergewöhnlich verlängerten Nacht unter Donner und Blitz vor sich.

wie auch schon das Motto zu seiner eben citirten Schrift „Validiora sunt testimonia affirmantium quam negantium“ hinlänglich klarlegt. Und der officielle Beurteiler Bosquillon sagt in der Approbation derselben: „Je n'ai jamais lu d'ouvrage avec plus de plaisir; il est rempli de recherches savantes, aussi curieuses qu'interessantes. On ne pouvait défendre avec plus d'esprit l'opinion, qui donne aux idées de la mère une influence marquée sur l'organisation de leurs foetus, ni mieux prouver les effets que peuvent produire certains objets sur l'imagination de quelques personnes.“

Viel weniger begeistert zeigt sich diesem alten Ammenmärchen gegenüber die deutsche Psychologie, die die Ansicht hegt, dass Bablots Dissertation nur groß in Wunderlichkeiten und Phantastereien ist, wenn sie derselben auch das Verdienst nicht schmälert, dass sie einmal die gesammte halbwegs erreichbare Literatur zu dieser Frage zusammengestellt hat. Die neuere deutsche Psychologie, und ich erinnere dabei nur an das ausgezeichnete Werk von Dr. Heinrich Spitta: „Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen“, Tübingen 1882, verhält sich gegen die im Volke starr festgehaltene Theorie des „Versehens“ aus einem Grunde ablehnend, der, gegenüber einer rein theoretischen Polemik, noch das Bene besitzt, dass er ein recht einleuchtender, praktischer ist.

Sie sagt, wenn diese Theorie richtig wäre, so käme überhaupt kein Kind ohne besondere Merkmale auf die Welt, ja die Menschheit würde allmählich zu einer Menagerie sich ausgestalten, über die Herr Bosquillon sich billig noch viel intensiver verwundern müsste, als über die Ausführungen Benjamin Bablots.

Auch die neuere, deutsche Psychologie leugnet durchaus nicht, dass bei der abnormen Höhenlage, auf der sich das Gemüt des Weibes, das Mutter geworden ist, bewegt,

die Affecte mannichfacher Art in entsprechender Weise gesteigert auf das ganze Nervensystem der Schwangeren einwirken und mittelbar auch das Fruchtleben beeinflussen, aber wolgemerkt nicht der sinnliche Eindruck oder das Bild des Gegenstandes, das das Gemüt bewegte, macht sich in seinem Einflusse geltend, sondern die Gemütsbewegung wirkt lediglich im Allgemeinen.

Aus diesem Grunde lehnt denn auch Spitta a. a. O. jenen durchgreifenden und bestimmenden Einfluss des Gemüts auf die organischen „Bildungen“ entschieden und wol mit Recht ab.

Damit wäre der erste Absatz von Lessings Citat mit seiner sehr markirten Schlusspointe erledigt.

Zum zweiten Teile seiner Ausführungen bringt Lessing selbst noch folgende, commentirende Note: „Man irret sich, wenn man die Schlange nur für das Kennzeichen einer medicinischen Gottheit hält. Justinus Martyr (Apolog. II. pag. 55 Edit. Sylberg) sagt ausdrücklich: *παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ᾽ ὑμῖν θεῶν, ὄφις σύμβολον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται;* und es wäre leicht eine Reihe von Monumenten anzuführen, wo die Schlange Gottheiten begleitet, welche nicht die geringste Beziehung auf die Gesundheit haben.“

Mit dieser Glosse kehrt sich Lessing gegen die Philologen, die die Schlange lediglich als Attribut des Aeskulap ansehen uud er tat dies mit vollem Grunde. Allein tatsächlich kann man an der Hand der Quellen noch ungleich weiter gehen, als Lessing gegangen ist. Und wenn wir gefunden haben, dass Lessing mit seiner Meinung, die er im ersten Absatze der eingangs citirten Stelle aus dem Laokoon ausspricht, sich zu weit vorgewagt hat, weiter jedenfalls als eine rationelle Psychologie es gutzuheißen vermag, so ist er das zweite Mal zu wenig weit gegangen. Die Frage, die Lessing durch seine Hypothese beantworten will, hängt mit einer hochinteressanten, culturhistorischen Beobachtung zusammen, die zum ersten Mal von Adolf

Bastian in seinem vortrefflichen Werke „politische Psychologie Lpz. 1860“ ihre umfassende und wahrhaft geistvolle Erörterung gefunden hat — nämlich mit dem Schlangencultus, wie wir ihn, wir dürfen dies ohne Weiteres behaupten, bei den Völkern der ganzen Welt und zwar nicht nur im Altertum, sondern vielfach noch in der Neuzeit finden. Allbekannt ist es, welch hervorragende und sehr charakteristische Rolle die Schlange in der jüdisch-christlichen Dämonologie spielt. Nicht minder bekannt dürfte in weiten Kreisen jene Stellung sein, die die Schlange in der Volkssage einnimmt. Man braucht ja nur irgend ein Sagenbuch oder eine Märchensammlung aufzuschlagen und man findet hiefür Beispiele in reicher Fülle. Bis zu welchem Umfang und zu welcher Intensität der Schlangenkultus zu gelangen vermochte, dafür könnten zwei Hauptbelege beigebracht werden, wenn wir es uns gestatten dürften, in ausgedehnterer Weise der wunderlichen Sekte der Ophiten im zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung zu gedenken, oder auf jene scheußliche Sitte hinzuweisen, die zu den bestialischesten Erscheinungen des Fetischismus gehört, nämlich auf den Vaudou,[1] den die afrikanischen Neger mit nach Amerika genommen haben und der noch vor zwei Jahrzehnten

[1] Dass der Schlangencultus bei den Negern aber nicht nur in dieser Form, nämlich in dem Vaudou-Aberglauben auftritt, dafür gäbe es die mannigfachsten Belege. Es genüge, wenn ich in dieser Hinsicht auf den Brief des Bischofs Crowther, der im Church Missionary Intelligencer Juli 1866 abgedruckt ist, verweise, der die Mitteilung macht, dass in Brass-Town die Boa Constrictor göttlich verehrt wird, sowie auf den Umstand, dass der Schlangencultus in Whaïdah seit mehreren Jahrhunderten besteht und die Neger dortselbst glauben, es gebe im Innern Afrikas eine Schlangenmutter, welche Jahrhunderte alt werde und eine ungeheure Länge besitze, von der die von ihnen göttlich verehrte Schlangenart abstamme. Die Verletzung einer solchen Schlange seitens unkundiger oder mutwilliger Europäer hat schon widerholt zu blutigen Auftritten und Excessen die Veranlassung geboten.

namentlich auf Haiti sehr weit verbreitet war.[1] (Vgl. Haiti, son progrès, Paris, Dentu 1862; ferner Globus VI, 182 ff. und VIII, 246 ff.)

Aber auch wenn man von dem Vaudou absieht, ist der Schlangencultus in Amerika ein weitverbreiteter (Vgl. E. G. Squier, Serpent Symbol and the worship of the reciprocal principles of Nature New-York, 1851 und J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1853). Auch im Altertum finden wir den Schlangencultus

---

Hier, wie bei den Fidschi-Insulanern erscheint die Schlange sogar als die höchste Gottheit, von der alles öffentliche Leben, Handel und Ernte, Krieg und Frieden, die Jahreszeiten und der Viehsegen abhängig erscheinen.

[1] Dass der Fetischismus aber trotz der Zähigkeit, mit der das Volk daran hängt, durchaus nicht unausrottbar ist, hat der „schwarze" Bischof Samuel Crowther hinlänglich bewiesen. Im Nigerdelta herschte nämlich die Eidechse als Fetisch, die sich in Folge dessen auf dem Territorium des Bonnyvolkes in solchem Grade vermehrte, dass sie äußerst lästig fiel. Der Ueberredungskunst Crowthers gelang es endlich, zunächst den König und dann die vornehmsten Häuptlinge davon zu überzeugen, dass die Eidechse durchaus kein göttliches Wesen sei und sie weiterhin für einen Vertilgungskrieg gegen die Eidechsen zu gewinnen. Um aber auch das gemeine Volk von diesem Fetischismus abzubringen, griff er zu einem Mittel, das zwar nicht mehr originell war — er hatte dasselbe Moses im Kampfe gegen das goldene Kalb abgelauscht — aber sich sehr wirksam erwies. Er ließ nämlich sämmtliche Brunnen mit Ausnahme des am Missionshause befindlichen mit Eidechsenblut „verunreinigen". Der Genuss eines solchen Wassers hob aber nach dem Glauben des Volkes die Wirkung des Fetisch dauernd auf. Und da das Volk das Wasser nicht zu entbehren vermochte, so war es durch diese praktische Methode vom Fetischdienste losgebracht. Dass aber der Brunnen am Missionshause verschont blieb, hatte auch wider seinen besonderen Grund. Dahin strömten nun vorwiegend die Vertreterinnen des schönen Geschlechtes zusammen — denen der Bischof in der Tat das begehrte „koschere" Wasser verabreichen ließ, unter der Bedingung, dass sie, die bisher gewohnt waren, nur ihre schwarze Haut als Decke zu benutzen, für die Zukunft eine entsprechende Bekleidung in Anwendung brachten. Man sieht, es lässt sich alles durchsetzen, wenn man es versteht — fest und klug zu sein (Glob. XII, 256).

im ganzen Orient, namentlich bei den Aegyptern und Phöniciern, bei den Persern und Indern, bei den Griechen und Römern. Sehr bemerkenswert ist es, dass bei den Griechen nur ein einziges Tier es ist, das sich göttlicher Verehrung erfreute und das war — die Schlange.

Bei Aelian (Tiergeschichten XII, 34) erzählt Klearchos, der Peripatetiker, dass unter den Peloponnesiern die Argiver allein keine Schlange tödten. (Was Aelian sonst von den Schlangen erzählt, klingt äußerst abenteuerlich, so wenn er [a. a. O. I, 51] die Schlangen aus dem Rückgrat böser Menschen entstehen lässt, oder wenn er von der Hornschlange, ihrem Bisse und der Heilkunde der Psyllen in Aegypten [a. a. O. I, 57 und dazu Beckmann zu Aristoteles ausc. mir. c. 162 sowie Description d'Egypte T. VI, 165 und T. XXIV, 82] berichtet.)

Halten wir uns nun gegenwärtig, in welch enormem Grade der Schlangencultus bei den Aegyptern vorhanden war, so dürfte man kaum fehl gehen, wenn man die Stellung der Schlange im jüdischen, wie im griechisch-römischen Glauben und Cultus von ägyptischen Einflüssen herrührend auffasst.[1]

---

[1] In Aegypten erreichte der Schlangencultus einen Umfang, wie in keinem anderen Lande. Dort gab es 16 als göttlich verehrte Natterarten und man glaubte, die Natter sei ein Rachegeist, von der Gottheit erlesen, die Bösen zu vernichten. Jeder unterirdische Tempel besaß ein der Thermutis geweihtes Gemach, wo die Schlangen von den Priestern mit Ochsenfett gefüttert wurden. (Die heidnischen Preußen nährten ihre heilige Schlange mit Milch. Voigt, Gesch. Preußens I, 584. Aehnliches wird von den Letten berichtet.)

Andererseits dienen aber die Schlangen auch selbst wider als Futter, wie aus Juvenal Sat. 15, 3 erhellt. Für die aegyptische Honiggöttin wurde noch insbesondere ein „Drache" gefüttert. Aelian, dem dieser Bericht entnommen ist, fügt hinzu, dass es auch eine unschädliche Schlangenart, Namens Parnas, gab, die dem Aesculap(?!) heilig war. Wer erkennt hier nicht manchen dem griechisch-römischen Mythus verwandten Zug?

Und es ist ein geradezu analoges Verhältnis, wenn in den Kellern der ägyptischen Tempel sich Schlangen befinden und in den Zeustempeln Schlangen begraben lagen. Als Beweis, dass auch die Griechen den Schlangen divinatorische Kraft beimaßen, kann die Schlange auf der athenischen Akropolis dienen. Als diese Schlange, die zu Ehren der Athene gefüttert wurde, nicht mehr fraß, verließen die Athener, es war gerade um die Zeit, als die Perser im Anzuge waren, die Stadt.

Die Art und Weise, wie die heilige Schlange fraß, gab den Epiroten die Norm für ihre Weissagungen. Dass die Schlange auch direct an die Stelle der Gottheit trat, wird uns mehrfach berichtet. So war dies der Fall in dem Aeskulaptempel auf Epidaurus (Argolis)[1] in dem Tempel,

---

Vor Allem herschte der Schlangencultus auch in Kaschmir und Gandhara und zwar bereits in vorbuddhistischer Zeit.

Der Kaiser von Kaschmir, Abisares, zog zwei große Schlangen auf, die eine 30, die andere 100 Ellen lang. (Strabo XV, 1, 28; Tzetzes, chil III, 141; Lassen, ind. Altert. 2. Aufl. I, 647 u. II, 247 fg.)

Eine birmanische Chronik berichtet, dass die Bewohner von Kaschmir und Gandhara die Bildsäule eines Drachen errichteten und derselben die höchsten Ehren erwiesen.

Und wie im byzantinischen Epos, „vom babylonischen Reich" trugen die Bewohner auf ihren Gewändern und Gerätschaften das Bild des Drachen (Minayeff, die indischen Märchen, Journ. des russ. Min. f. Volksaufkl. B. CLXXVI, Jag. Arch. II, 314.)

Das „Drachenbanner" kam auf Cyrus Befehl von den Assyriern zu den Medern und Persern (Georg. Codini Curop. de off. Pal. Const. c. 6 ed. Bonn 54).

Nach den Anschauungen Lenormants und Rawlinsons war der Drache das Symbol der Hauptgottheit der Chaldaeo-Babylonier und Assyrier, nämlich das 'I-a, Eâ, der Gottheit des Wissens und des Verstandes (G. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world 2. Ausgabe tom I; Lenormant: La magie chez les Chaldeen et les origines accadiennes u. La divination et la science des presages chez les Chaldéens — vgl. Jagić, Arch. II, 315).

[1] Als um das Jahr 400 nach Erbauung der Stadt in Rom eine furchtbare Seuche wütete, wurde auf den Rat der sibyllinischen Bücher diese Schlange nach Rom gebracht und es wurde ihr ein

den Kaiser Hadrian in Athen erbaute, in dem Heliostempel auf Delos etc. Bei den Bacchanalien erschienen die Evoe rufenden Priester mit Schlangen gekrönt.

Die Römer besaßen in uralter Zeit schon einen Schlangentempel zu Lavinium, in welchem jungfräuliche Priesterinnen, wie dies heute noch bei den Negern an der Sklavenküste der Brauch ist,[1] den Dienst versahen. Fraß die Schlange das ihr von der Priesterin, die mit verbundenen Augen die Schlangenhöhle, von einem Gotte geleitet, betrat, gereichte Futter nicht mehr, so war das ein Zeichen, dass die Priesterin ihre Jungfräulichkeit eingebüßt hatte und sie ward deshalb hingerichtet.

In der Zeit der römischen Kaiser war dann die Schlange überall zu finden, nicht nur in den Tempeln, sondern ebenso im kaiserlichen Cabinet und im — Boudoir.

Römische Damen trugen auch Schlangen um den Hals gewunden[2] und waren demnach viel weniger zimpferlich als die „Schlangenfütterin“ im Mürztale, der die Schlange, als sie ihr um den Hals kriechen wollte, „zu kalt und zu

---

Tempel auf einer Insel der Tiber errichtet, in den sie sich freiwillig aus dem Schiffe, in dem sie überführt worden war, begab.

[1] In Whaïdah rauben bacchantisch erhitzte, alte Priesterinnen der hl. Schlangen alljährlich einmal 12jährige Mädchen und weihen sie zu Priesterinnen. Die Zeit des Raubes erstreckt sich von Sonnenuntergang bis Mitternacht. (Globus VIII, 247.)

[2] Im indischen Mythus macht sich Civa aus den Schlangen, die gegen ihn von Zauberern ausgesandt wurden, Halsbänder.

Zu vergleichen wäre damit auch M. Montaignes (Essais I. ch. 30) brasilianisches Liebeslied: „Couleuvre arrête toi, arrête toi couleuvre, afin que ma soeur tire sur le patron de ta peinture la façon et l'ouvrage d'un riche cordon, que je puisse donner à ma mie: ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition préférée à tous les autres serpents.“

Bei Goethe liegt uns die Bearbeitung dieses Textes in zwei Varianten vor, von denen die eine im Tiefurter Journal Nr. 38 vom Jahre 1782, die andere in der Zeitschrift „Kunst und Altertum“ V, 3, 130 vom Jahre 1826 abgedruckt ist. Der Text der älteren Bearbeitung folgt hier:

schwer war", so dass sie dieselbe herabriss und mit dem Stallbesen verjagte. Dadurch hatte sie aber die „Erlösung" derselben um weitere hundert Jahre verzögert, aber auch ihr eigenes Glück verscherzt. Ueberhaupt scheint den römischen Damen die Schlange zu mancherlei Zeitvertreib gedient zu haben.

Mit Recht bemerkt der sehr verdienstvolle Geograph und Culturhistoriker Karl Andree (Globus VIII, 248), dass man manche sehr curiose Spielerei der Damen mit den Schlangen ahnen müsse. Und so nur, angesichts all dieser Tatsachen, die eben nur beiläufig einen Einblick in diese, freilich sehr spezifische Seite des Schlangencultus verstatten, versteht man die eigenartigen Träume dieser Damen viel besser als durch Lessings Hypothese, die wol auch teilweise ihre Berechtigung haben mag. So begreift man leichter, wie es von Alexander dem Großen heißen kann: gloriari non erubuit, Olympiadem matrem a dracone sub specie Jovis Ammonis compressam, ex illo se genitum fuisse. Denn wie man aus dem Angeführten sieht, ward die Phantasie dieser üppigen Frauen nicht nur durch Schlangenbilder unterstüzt, sondern durch eine sehr weitgehende und über das Symbol sehr stark hinaus gehende Wirklichkeit.

Kaiser Tiberius führte eine Schlange, die er als seinen guten Genius betrachtete, überall mit sich und als er einmal von Capri nach Rom zurückkehrend, seine Schlange

---

Liebeslied eines amerikanischen Wilden.

Schlange, warte, warte, Schlange,
Dass nach deinen schönen Farben,
Nach der Zeichnung deiner Ringe
Meine Schwester Band und Gürtel
Mir für meine Liebste flechte.
Deine Schönheit, deine Bildung
Wird vor allen anderen Schlangen
Herrlich dann gepriesen werden.

Doch wird von mancher Seite, nicht ganz abweisbar, conjecturirt, dass Goethe nur Titius, Montaigne Versuche, Lpz. 1753, der eine Uebersetzung des französischen Textes bot, vorgelegen habe.

ein paar Meilen vor der Stadt füttern wollte, sie aber von Ameisen aufgezehrt fand, kehrte er nach Capri zurück, da ihm dieser Vorfall wie ein böses Omen erschien. Ebenso hielt sich Nero eine Schlange in derselben Eigenschaft und unter den Laren des Kaisers Heliogabalus erscheinen auch ägyptische Schlangen.

Suetonius erzählt uns folgende, sehr bemerkenswerte Geschichte: Atia, die Mutter des Kaisers Augustus, ließ sich nächtlicher Weile in den Tempel des Apollo tragen und schlief dort in ihrer Sänfte ein.[1] Da kroch eine Schlange an sie heran — und weckte sie auf. Atia musste sich nun einer Reinigung unterwerfen — quasi a concubitu mariti. Seitdem war Atia, wie Sueton hervorhebt, mit einem Makel behaftet (macula velut depicti draconis, ut mox publicis balneis perpetuo abstinuerit).

Eine ähnliche Geschichte erzählt uns Aelian: Haliae, Sybaridis filia, cum in Phrygia locum Dianae ingressa esset draco quidam sacer conspectu praegrandis apparuit, et cum ea coivit; unde Ophiogenae dicti primam sui generis originem trahunt. Es ist dazu als Commentar die Tatsache anzuführen, dass in den Tempeln der Alten Schlangen zu gewissen obscönen Gebräuchen förmlich dressirt wurden. Böttiger hat in seinem Buche „Sabina, oder Morgenszenen im Putzzimmer einer alten Römerin, Lpz. 1806, II, p. 188 ff. den Nachweis erbracht, dass Schlangen zur Tafel und ins Bett genommen wurden, das letztere „wegen ihrer kältenden Natur". (Vgl. Globus VIII, 248.)

[1] Das Schlafen in den Tempeln, namentlich in denen der Heilgottheiten Isis und Serapis sowie des Pythas bei Memphis, ist etwas Gewöhnliches und ist zweifellos von den Aegyptern zu den Hellenen und von diesen zu den Römern gekommen. Strabo und Galenus wissen von dem Tempelschlaf, wie er namentlich zu Memphis und Kanopus und insbesondere zu Alexandrien gepflegt wurde, viel zu erzählen. Ennemoser hat in seiner „Geschichte der Magie" diese und andere Berichte gesammelt und erklärt die Heilwirkung des Tempelschlafes aus dem — magnetischen Somnambulismus. (Vgl. auch Nork, Myth. VII, 184 fg.)

Unwillkürlich erinnert man sich dabei an jene zahlreichen Schlangensagen, die, in gewisser Hinsicht wenigstens, an diese Tatsachen anklingen.

Allein abgesehen von diesem Umstande hat Lessing auch sonst die Ausdehnung und Bedeutung des Schlangencultus im Altertum nicht vollends erkannt und auch Bastian hat dieselbe nur teilweise aufgedeckt, weshalb es sich wol der Mühe lohnt, diesem interessanten Gegenstande einige aufklärende Worte zu widmen.

Der Schlange ist im antiken Mythus eine Doppelrolle zugeteilt, sie ist erstens ein Symbol der schaffenden und zweitens ein Symbol der zerstörenden Naturkraft; daher erscheint die Schlange auch im persischen Mythus als Attribut des Ormuzd sowol als des Ahriman, bald als Agathodämon, bald als Kakodämon.

Die erstere Kraft enthält implicite auch die Idee der Erhaltung und Heilung und schon daraus würde es erklärlich, dass die Schlange zugleich als ein Attribut des Aesculap[1] vorkommt, allein man würde irren, wenn man die Fixirung dieser Idee dem griechisch-römischen Mythus

---

[1] Auch der indische Aesculap — Danavantra — erscheint auf den Bildern von der Schlange Vasûki, die identisch ist mit Ananda, umwunden.

Ueber die Art und Weise, wie Aesculap zur Schlange kam und mit dieser an den Sternenhimmel versetzt wurde, erzählt der Mythus, den uns Hygin aufbewahrt hat, Folgendes: Als Aesculap den Glaucus, den Sohn des Minos, vom Tode ins Leben zurückrufen sollte und zu dem Zwecke in einem geheimen Orte eingeschlossen war, kam, während er mit dem Stabe in der Hand, über seine Aufgabe nachdachte, eine Schlange herbei, die sich an dem Stabe hinaufringelte. Erschreckt hob er den Stab, verfolgte die Flüchtige und erschlug sie. Bald darauf nahte sich eine zweite Schlange, die ein Kraut im Munde hielt, das sie auf den Kopf der Getödteten, die sofort erwachte, legte, worauf dann beide entflohen. Mit demselben Kraute brachte dann Aesculap den Glaucus ins Leben zurück und seitdem bildet die Schlange sein Attribut.

In einem Bilde gibt Hygiea der Schlange des Aesculap aus einer Schale zu trinken. (Vgl. Nork, Myth. Taf. II, Fig. 11.) Hygiea

zuerkennen wollte, da bereits im indischen Mythus die Schlange — Ananda — mit fünf Köpfen auftritt und schon in der pythagoraeischen Zahlenmystik die Fünfzahl als Hygiea sich darstellt. Es ist deshalb wol auch naheliegend genug, hier an die bekannte biblische Stelle (IV. Mos. 21, 8) zu erinnern: Da sprach der Herr zu Moses: „Mache dir eine eherne Schlange und richte sie zum Zeichen auf — wer sie ansieht, der soll leben.“

Hieher gehört offenbar auch das russische Märchen von der augenkranken Prinzessin. Ein lustiger Geselle erbietet sich, die Prinzessin zu heilen und begibt sich zu dem Zwecke in das Reich der Schlangen, wo nur Schlangen und Drachen lebten. Rings um die Stadt herum lag eine große Schlange, im Kreis gewunden, so dass sich Kopf und Schweif berührten. Die Schlange war eben in einen tiefen Schlaf versunken — diesen Umstand benützte der lustige Gesell, machte eine Strickleiter, die vorne mit eisernen Hacken versehen war, befestigte sie an der Stadtmauer, kam glücklich in die Stadt und holte die heilsame Salbe, die unter einem Steine verborgen war. (Afanasjev, „Russische Volksmärchen“ IV, 197). Dass sich eine Schlange um die Stadt windet, ist ein stehender Zug des Volksmythus

---

ist übrigens nur an die Stelle der Athene getreten, die Schlange der Athene Päonia gibt nach Herodot das Heilsaugurium ab und wird von der Göttin gefüttert.

Im schwedischen Volksglauben wird die Heilkraft mancher Brunnen weißen Schlangen zugeschrieben. Im Jahre 1809 strömten viele Tausende aus Halland und Westergötland zum wundertätigen Helsyö-See bei Rampegärde, wo Kinder, die am Ufer das Vieh hüteten, in diesem Jahre oftmals eine schöne Jungfrau, die in der Hand eine Schlange hielt und sie ihnen zeigte, gesehen hatten. Nach der Volkssage erscheint diese Jungfrau nur alle hundert Jahre. (Bexell, Halland II, 320; III, 303; vgl. J. Grimm, deutsche Myth. I, 488 Anm. 2.)

Saxo erzählt zwei Sagen, nach welchen der Geifer dreier Schlangen dem Medicamente beigemischt wird. (Zu vergleichen ist damit auch das anguinum bei Plinius 29, 3, 12.)

— so windet sich eine Schlange nach der Erzählung eines „Paterikon“ auch um die Stadt Antiochien. (Jagić, Arch. II, 325 — vgl. auch die Sage von Ragnar Lodbrock und das byzantinische Epos „vom babylonischen Reich u. a.)

Den Charakter der zerstörenden Gewalt bewährt die Schlange namentlich in der „Sage vom babylonischen Reich“, wovon das Fragment einer altrussischen Translation (des byzantinischen Epos) von einem der bedeutendsten Slawisten der Gegenwart, A. Wesselofsky, in V. Jagić, Archiv für slaw. Philologie, II, 129 veröffentlicht wurde. Ich führe nur die streng einschlägigen Stellen an: „Eines Tages ließ Nauchodonosor alle Fürsten, Boljaren und Magnaten und alle Babylonier zu sich kommen und begann also zu sprechen: Fürsten, Boljaren und Magnaten und babylonische Ritterschaft, erbauet mir eine neue Stadt Babylon über sieben Felsen, auf sieben Stadien, für Einfahrt und Ausfahrt ein einziges Tor, und um die Stadt herum bildet einen großen Drachen, in dessen Kopfe sich der Eingang der Stadt befinde (nach dem von Tichonranov hgg. Text, Jahrb. d. russ. Lit. u. Alt. III, 27—31: „und um die Stadt herum die große Schlange, so dass ihr Kopf und Schweif sich im Stadttor vereinigen“) — — — —. Und der Kaiser Nauchodonosor befahl, überall in der Stadt Babylon das Wappen (Abzeichen) anzubringen, an Gewändern und Waffen, an Zügeln und Sätteln der Pferde, an den Häusern auf jedem Balken, an Türen und Fenstern, an Gefäßen, an Tellern, Schüsseln und Löffeln, an jedem Geschirr und an jedem Vieh. Das Wappen (Abzeichen) war durchgehends die Schlange. Es gefiel dem Kaiser dieses Abzeichen und er ließ sich ein selbstschneidendes Schwert in der Form einer Schlange machen.“

Die „große Schlacht“ gebe ich nach Tichonranovs Text: „Sobald der Kaiser bei seinen Truppen anlangte, gleich flog das selbstschneidende Schwert aus der Scheide und fing unbarmherzig zu hauen an. Auch die Abzeichen (Wappen), wo sie nur im babylonischen Heere angebracht

waren, die Schlangen wurden lebendig, von den Pferden, von den Sätteln, von dem Gewande aus — überall lebten die Schlangen auf und fraßen die angekommenen Kaiser sammt ihrer Heeresmacht. Und wo die Abzeichen Schlangen waren, kehrten sie wieder an ihre Stellen zurück und auch das selbstschneidende Schlangenschwert kam wieder in die Scheide des Kaisers. — — — — Kaiser Nauchodonosor erkannte, dass er sterben werde, er ließ sein selbstschneidendes Schlangenschwert in die Stadtmauer vermauern und belegte mit Fluch denjenigen, der es vor dem jüngsten Tage herausnehmen würde."

Als dann neue „Kriegsnot" über Babylon hereinbrach und das Reich dem Untergange nahe war, drängten die Babylonier den Sohn des verstorbenen Kaisers, Basilius, das vergrabene Schwert herausholen zu lassen. Basilius weigerte sich lange, endlich willfahrte er. „Kaum hatte sich der Kaiser Basilius Nauchodonosorovič unter seine Truppen gemischt, sogleich flog das selbstschneidende Schwert aus der Scheide, schlug zuerst dem Kaiser Basilius den Kopf ab, dann aber metzelte es die feindlichen Kaiser sammt ihrer Heeresmacht nieder. Bei den babylonischen Rittern und im ganzen Heere, wo immer das Abzeichen der Schlange an Gewand und an den Waffen, an den Pferden, ihren Zügeln, Sätteln, und der ganzen Rüstung angebracht war, wurden alle diese Schlangen lebendig, und fraßen das ganze babylonische Heer auf. Auch in der Stadt, wo das Abzeichen der Schlange sich vorfand, lebten alle auf und verzehrten Frauen und Kinder und alles Vieh. Auch jener große Drache von Stein, welcher die Stadt umgab, wurde lebendig und fing zu zischen und zu brüllen an.

Ein charakterister Zug dieses Drachen ist, dass Feuer und Flammen aus seinem Rachen kommen und jene gefährden, die ihm nahen.

Aehnlich sagt Petrus de Natalibus über den babylonischen Drachen: Sacerdotes — ejus habebant vasa plena

aquâ facta de coriis vitulorum et ea virgis percutiebant, ut facerent sonitum terribilem quasi tonitrum: ad quem excitatus draco quandoque emittebat ignem quandoque visibiliter apparebat. (Acta Sanct. Bolland. Julii V, 21 p. 127 a).

Der oben hervorgehobene Doppelcharakter der Schlange ließ sie auch als Symbol der Zeit und Ewigkeit auftreten.

Zur Auffassung der Schlange als Zeitsymbol führte zunächst die Beobachtung, dass sie fortwährend ihren Balg wechselt.

Die von der Schlange abgestreifte Haut heißt bei Plinius und Marcellus (vgl. J. Grimm kl. Schriften II, 134, 150) senectus serpentium oder serpentis, wie sie auch im Altnordischen „ellibelgr" heißt.

Die Symbolisirung der Verjüngung durch die Schlange begegnet öfters im Mythus. So erzählt eine indische Legende von der in der Unterwelt hausenden Schlangenkönigin Asyori (holdes Antlitz), die dem Meergott eine Tochter von unvergleichlicher Schönheit gebiert, mit dem gleichbedeutenden Namen Asiotkerscha.

Zum Symbol der Ewigkeit wurde die Schlange wol durch die Vorstellung der Kreislinie, die sie mit ihrem Körper gerne herstellt und in welcher Stellung sie in den Mythen und Sagen der verschiedensten Völker vom Indus und Nil bis zum Tornea und Thorsa erscheint. (Man denke nur beispielsweise an die freundliche Sage von Ragnar Lodbrock, der wie Siegfried, Frotha, Beowa, Beowulf und viele andere Helden zum Drachentödter wird und die schöne Thora Borgarhiörtr von dem lŷngormr befreit, der mit dem Gold, auf das sie ihn einst gelegt, als er noch jung und niedlich war, unmäßig gewachsen war.

Merkwürdig ist, dass unser Wort „Schmuck" an altnordische und slavische Ausdrücke etymoglisch anklingt, die Schlange bedeuten. Doch nachdem ich nach dieser kleinen Abschweifung zu meinem Thema zurückkehre, muss ich zunächst auf den Umstand hinweisen, dass bereits in

dem Namen der Schlange, wie ihn der indische Mythus bietet — Ananda = unendlich — das Symbol der Ewigkeit vorgedeutet liegt, ein Symbol, das sich übrigens schon aus dem androgynen Charakter der Schlange herleiten lässt.

Interessant ist es, dass dieses Attribut der Ewigkeit, das der Schlange Ananda zukommt — und ich bemerke nebenbei, dass die Schlange auch in der deutschen Sage ewig lebt (Grimm, D. Myth. III, 197) — sogar auf die Art ihrer Verehrung Einfluss nimmt. Denn das Fest zu Ehren der tausendköpfigen Ananda, das in Indien einen Tag vor dem September-Vollmond gefeiert wird, ist nicht streng geboten, wer es aber einmal feiert, muss dies für alle Zukunft tun und vererbt diese Pflicht sogar auf seine Nachkommen.

Auch in Aegypten erscheint Kneph abgebildet als Schlange, die ihren Schwanz ins Maul nimmt, wodurch die Kreislinie hergestellt wird. Der indische Gott Çiva, der alle Götter überdauert, erhält eben aus diesem Grunde die Schlange als Attribut und wird mit der Schlange in der Hand abgebildet.

Auch der griechische Zeitgott, Kronos, erhält die Schlange als Attribut; er wird abgebildet, auf einen Baumstamm, den eine Schlange umwindet, sich stützend oder eine Fackel tragend, zu welcher eine mit Sternen besäte Schlange emporzüngelt. Die Verbindung der Schlange mit den Sternen tritt auch sonst hervor und deutet auf ein neues Element hin, das sich aus der Symbolisirung der Zeit durch die Schlange entwickelte, indem nämlich die Schlange auch zum Symbol der Weissagung[1] wird und so

[1] Weil aber die Weissagung eine besondere Kraft der Gottheit überhaupt ist, darum ist es leicht einzusehen, dass die Schlange zum Symbol der orakelspendenden Gottheit wurde.

Vor Allem freilich ist die Schlange eine ständige Begleiterin des Saturn, dessen Cultus bekanntlich im ganzen Orient verbreitet war. Der Zeitgott Saturn, der zugleich als Schlangenträger erscheint, weissagt dem Xisuthrus die bevorstehende, große Ueberschwemmung.

wird es erklärlich, dass im Orient Schlangenmann und Wahrsager für identisch gelten.

Insbesondere ist die Verbindung der Schlange und der Sterne im babylonischen Mythus vielfach vertreten. Ein kegelförmiger Stein, den der Botaniker Michaux unterhalb Bagdad in den Ruinen eines Palastes aufgefunden hat, zeigt eine zu beiden Seiten herabhängende Schlange und unter derselben sind drei Sterne in den Stein gehauen. (Andere Beispiele bei Baudissin, Stud. z. sem. Relgesch. I. 261.)

Auch der Leviathan des Jesaias erscheint als Zeitschlange und erinnert als solche an die Midgardschlange des germanischen Nordens, welche beim Weltuntergange den Thor tötet und von diesem getötet wird.

Eine germanische Eigentümlichkeit scheint es zu sein, dass Schlangen auf Helmen (ezidemön = agathodaemon vgl. Tit. 3311), „Schwertern und Schilden“ erscheinen und daran der Aberglaube geknüpft wird, dass diese Waffen dadurch an Widerstandskraft gewinnen. (Saem. 142 b; Kormakssaga p. 82. 84; Vilk. saga p. 148.) Hierher gehört auch das Härten des Schwertes in Drachenblut. Ueberhaupt gab man sowol dem Schmuck als den Waffen aus Gold gern die Schlangengestalt (vgl. Grimm, deutsche Myth. II. 571 und 817); insbesondere tragen Wittich und Hildebrand die goldene Schlange auf dem Helme, woran sie weithin kenntlich sind (vgl. W. Grimm, deutsche Heldensage 147, 148. 173. 268. 274).

Wuotan-Odin hat die altnordischen Schlangenaugen-

Schlangen lecken dem schlafenden Melampus die Ohren und erwacht, versteht er die Sprache der Vögel und aller Tiere, die den Menschen die Zukunft künden. Ebenso wurden auch der weissagenden Cassandra sowie dem Helenus die Ohren von Schlangen ausgeleckt. Vgl. Grimm a. a. O. III. 197.) In der deutschen Sage gewährt der Genuss der weißen Schlange das Verständnis der Tiersprache — man vergleiche übrigens damit die Siegfriedsage und die Gudrunsage. Und schon Plinius sagt: (quin et inesse serpenti remedia multa creduntur — ut possint avium sermones intelligi.

namen, Ofnir und Svâfnir als Beinamen, und von Odin abstammende Helden haben Schlangen im Auge — ormr î anga[1]. Zugleich möchte ich hier auf den einen Merseburger Zauberspruch hinweisen, worin Wodan als Arzt erscheint, dessen Kunst selbst weiterreicht, als die der vier heilkundigen, himmlischen Frauen, Sindgund und Sunna, Volla und Frija, denn erst sein Spruch: „Bein zu Beine, Blut zu Blute, Glied zu Gliedern", der mit einem altindischen Spruche nahe Verwandtschaft zeigt, heilt Balders Fohlen.

Ueber den Schlangencultus, wie er bei den Langobarden im Brauche stand, gibt uns die vita sancti Barbati (act. Sanct. 19. Febr.) interessante Andeutungen. Dort heißt es nämlich: his vero diebus quamvis sacra baptismatis unda Langobardi abluerentur, tamen priscum gentilitatis ritum tenentes, sive bestiali mente degebant, bestiae simulacro, quae vulgo vipera nominatur — man vergleiche damit die Schilderung des Heldenbuches über einen Kampf einer Schlange mit einem Löwen und Wolfdietrich am Gardasee

nun hörent durch ein wunder, wie das tierlein ist genant:
es heißt zu welsch ein zunder, zu teutsch ein saribant,
in Sittenland nach êren ist es ein vipper genant. —

flectebant colla, que debite suo debebant flectere creatori —— palam se solum deum colere fatebantur et in abditis viperae simulacrum ad suam perniciem adorabant.

Der hl. Barbatus machte wenigstens in einem Falle dem Scandal ein Ende, indem er das Schlangenbild aus Gold, das dem Könige Romuald gehörte und das er während dessen Abwesenheit von der Gemahlin desselben, Theodorata, nach langem Zureden ausgeliefert erhielt, umschmelzen und

[1] Zu vergleichen ist damit die Stelle im Rîgsmâl: Die Mutter gebar und barg in Seide ein Kind, das genetzt und genannt ward Jarl. Licht die Locke und leuchtend die Wange, die Augen scharf, wie Schlangen blicken.

Kelch und Patene daraus fertigen ließ. Beides wird dann für den heimgekehrten König bei der Communion desselben verwendet.

Aus einer andern vita teilt J. Grimm (D. Myth. II, 570) noch folgende, sehr interessante Stelle mit: quin etiam viperam auri metallo formatam summi pro magnitudine dei supplici deuotione venerari videbantur und hält Wuotan für diesen „summus deus“.

Der Leviathan, zu dem wir nach dieser Abschweifung nochmals zurückkehren müssen, erinnert andrerseits an die Ananda und zwar zunächst wegen seiner Vielköpfigkeit, des Symboles der Zeit.[1] Aber auch der Umstand bringt die beiden einander nahe, dass sie einen lebhaften Eifer zu zerstören entwickeln. Bezüglich der „Höllenschlange“ Leviathan[2] braucht das nicht näher erörtert zu werden, Ananda aber spie nach dem indischen Mythus in das Milch-

[1] Die Schlangen Adisega und Kalinaga haben ebenfalls 1000 Köpfe. Die indische Legende erzählt von der letztern, dass sie, um dem schlangenfressenden Adler Vischnus, Garuda, zu entgehen, sich in den Fluten des Yamuna verborgen und dort eine zahlreiche Nachkommenschaft gehabt habe, weshalb das Wasser dieses Stromes derart vergiftet wurde, dass alle Wesen, die es genossen, sterben mussten. Krischna ging zum Kampfe gegen das Ungeheuer, das auf ihn zuschoss, mit unzähligen Knoten ihn umwand und zu ersticken suchte. Er aber fasste mit der einen Hand ihren Schwanz, entriss sich ihren Windungen, fasste mit der andern ihre Mitte, tanzte auf ihren Köpfen und zertrat dieselben endlich.

Der schlangenfressende Adler Vischnus erinnert lebhaft an den ägyptischen Ibis, von dem Juvenal a. a. O. spricht.

Ein anderer Mythus erzählt, wie Vischnu die Erde aus dem Abgrunde heraufholte und sie auf den Kopf der Schlange (Zeitsymbol) stellte, die wider auf einer Schildkröte (Raumsymbol) ruhte.

Dem Vischnu zu Ehren veranstaltete König Ganamagaja jenes berühmte Schlangenopfer, zu dem viele Tausende von Brahmanen zusammenströmten und bei welchem das Mahabharata zum ersten Male vorgetragen wurde.

[2] Der Kampf des Erzengels Michael mit dem „babylonischen Drachen“ tritt mit besonderer Lebendigkeit in den Prophezeihungen

meer, das dadurch vergiftet ward und den Untergang der gesammten Schöpfung herbeigeführt hätte, wenn nicht Çiva das Gift wegtrank. Das Sprüchwort: der Zahn der Zeit drückt den zerstörenden Charakter der Zeit aus und wird in der figürlichen Sprache oder Schrift der alten Mythen zum Giftzahn der Schlange. Die Inder kannten übrigens auch eine Zeitschlange, die sie, wie oben erwähnt ward, Kali-naga nannten und Vischnu, der Repräsentant der Ewigkeit tritt, wie Bildwerke in Indiens Grottentempeln häufig genug darstellen, dieser Schlange auf den Kopf, damit den Sieg der Ewigkeit über die Zeit versinnbildend.

Mit Hinblick ferner auf den Umstand, dass in den Mythen der arischen Völker mit merkwürdiger Uebereinstimmung der Gedanke vertreten wird, dass mit der Zeugung zugleich der Tod in die Welt getreten ist, ein Gedanke, der übrigens auch in den Mythen der semitischen Völker stark kultivirt wird, eignete sich die Schlange von selbst, abgesehen von andern Umständen als phallisches Symbol und erscheint als solches viel häufiger als Lessings Ausführungen vermuten lassen, in geradezu unzähligen Bildwerken.

Es würde offenbar zu weit führen und es wäre ein äußerst schwieriges Unternehmen, wollte ich der Symbolik der Schlange bis in das Detail nachgehen, denn dieselbe ist eng verbunden mit der ausgedehnten Astrologie und dem unübersehbaren Mysteriendienst der Culturvölker der alten Welt. Man braucht da nur an das fortwährend wiederholte heliakische Auftreten der Schlange, beziehungsweise des Drachen, an den Isis- und Serapiscult, an den Herakles- und Typhonmythus, an die Symbolik der Flüsse und Moräste, des Winters und der Finsternis durch die Schlangen, an die Schlangen und Drachen als Schatzhüter, an die Verbindung der Schlangen mit der Unterwelt, dem

---

Merlins hervor: „St. Michaël le archaingle mettera le dragon de Babylone mort.“

Labyrinthe der Jahreszeiten,[1] an die Incarnation von Göttern und Halbgöttern[2] in Schlangengestalt zu erinnern, um eine Perspective zu gewinnen, die in sehr erkennbarer Weise die Seeschlange auftauchen lässt, die ebenso die Zeitungen, wie unsere Gelehrten bekanntlich vollauf beschäftigt hat.

Doch möchte ich wol noch mit einigen Worten auf die zahlreichen Fälle des Nähern hinweisen, in welchen die Schlange als ein Attribut der Gottheit erscheint. So wird Rama mit dem ihm eigentümlichen grünen Gesichte, in der einen Hand eine cirkelähnlich gewundene Schlange haltend, Typhon, wie ihm die Schlangen aus den Schultern hervorwachsen — die Schlange Echidna ist seine Gemahlin — abgebildet. Aehnlich erzählen die Zendbücher, dass dem zweiten Könige der Parsen, Zohak, zwei Schlangen aus den Schultern hervorwuchsen.

Dieser Zohak (oder wie man wol richtiger schreibt — Dhochâk — es ist der Azhi-Dahâka der Zendtexte) erscheint auch selbst in Schlangengestalt, trägt den Kopf eines Drachen oder wird förmlich zum Drachen. Moses von Chorene nennt diesen Dhochâk Beyourasp Aschdachak (Astyages) (vgl. jedoch Chronique de Tabari, trad. p. M. H. Zotenberg I. ch. XLII. p. 115: Les arabes l'ont nommé Dhochâk et les Mages disent qu'il est le même que Beyourasp“ und stellt ihn dem Centauren Pirithous gleich und zwar gestützt auf die Volkslieder, in denen die Nachkommen Aschdachaks als Nachkommen des Drachen bezeichnet werden und da in der armenischen Sprache

---

[1] Damit hängt es doch auch zusammen, wenn man in China bei anhaltender Dürre eine gewaltige Schlange von 50—60 Männern durch die Strassen schleppen sieht.

[2] Eine lebendige Schilderung der Verwandlung des Schlangentödters Cadmus in eine Schlange bietet Ovid in den Metamorphosen IV. 503 fg. Dem Cadmus war sein Schicksal bereits früher (Metam. III, 98 fg. geweissagt worden (vgl. auch die Sage von Thiresias, der als er mit dem Stabe auf zwei zusammengebundene Schlangen hieb, zum Weibe und durch dieselbe Handlung nach sieben Jahren wider zum Manne wurde — auf sie bezieht sich Dante, Inferno XX., 40—45

Aschdachak Drache bedeutet. (Storia di Mosè Corenese, versione italiana etc. Venezia 1841 I, XXX, p. 82; vgl. Jagić, Arch. II, 315—316.)

Triptolemus, ein Liebling der Ceres durchzieht auf einem mit Drachen bespannten Wagen[1] die ganze Welt, um den Völkern das Säen zu lehren, vor dem Wagen der Rhea auf den Zinnen der Beluspyramide befanden sich große, silberne Schlangen, der Kopfschmuck Proserpinas, sowie der der Eumeniden und Furien war mit Schlangen garniert, der Höllenhund, Cerberus, ist schlangengeschwänzt und schlangenhaarig, die Bona Dea erscheint in Begleitung des faunischen Drachen, am Hermesstabe begattet sich ein Schlangenpaar und hinter den Schild der Palles Athene flüchtet sich die Schlange Erichthonius — über den damit verbundenen obscönen Mythus mit den mehrfachen, etymologischen Varianten gehe ich stillschweigend hinweg. Wie Hermes ist auch der pythische Apollo[2] Schlangenträger,

[1] So hat auch das Zauberweib in der Helgakwida und Hyrrockin im Gylfaginning einen Wolf mit Schlangenzaum.

[2] Apollo Pythius erscheint in Phrygien, wie auf der „Schlangeninsel" Naxos insbesondere als Schlangentreter verehrt. Auch die Insel Rhodus führt den Namen Ophiusa, weil sie einst von einer großen Menge Schlangen besiedelt war. Eine davon, die von außerordentlicher Größe war, wütete so sehr unter den Bewohnern der Insel, dass dieselbe völlig entvölkert zu werden drohte. Da kam Phorbas, ein Liebling Apollos, vertilgte sämmtliche Schlangen und lebte seitdem als Schutzgott der Rhodier fort. Phorbas ist aber nur eine Abstraction Apollos.

Verwandt damit ist der Zug in der nordischen Sage, wie er uns in der jüngeren Edda entgegentritt, wonach in Hwergelmir bei Nidhöggr ungezählte Schlangen liegen:

„Mehr Würme liegen unter der Esche Wurzel
Als ein unkluger Affe meint."

Eine Eigentümlichkeit der nordischen und überhaupt der altgermanischen Sage bildet die Vorstellung von den Schlangentürmen, Schlangenhöfen und Schlangenkerkern, eine Vorstellung, die dann namentlich auch auf die Hölle übertragen wurde.

Für die erstere Vorstellung bieten Belege: Drâp Niflunga, Oddrunargratr Atlakwida an zwei Stellen, Atlamâl, Gudhrunarhwöt

eine Eigenschaft, die er übrigens mit vielen anderen von Buddha bis Cadmus und Bootes teilt, wie denn auch die Riesen mit Schlangenhaaren auftreten. Eine Schlange umwand die Kiste des Dionysus[1]; in welcher, wie aus den Acharnern des Aristophanes (V. 242—243) hervorzugehen scheint, ein Phallusbild verborgen war und ein Orakelspruch Apollos befiehlt nach der griechischen Sage, dass Psyche einer Schlange als Braut überantwortet werde.

Es muss dann weiter noch auf den Umstand hingewiesen werden, dass sittenreine Jungfrauen und ehrbare Matronen jene mystischen Laden, in denen die phallische Schlange verborgen war, trugen, und hier wie bezüglich der Thesmophoriazusen ganz bestimmte, die Keuscheit betreffende Vorschriften herschten, wie dies Ovid mit den Worten betont: perque novem noctes Venerem, tactusque viriles in vetitis numerant.

Hält man sich nun alle diese Umstände gegenwärtig, den Schlangenkultus in seiner Extensität, wie Intensität,

---

und die Skalda. Als correspondirendes Beispiel zur letztern Anschauung ist nicht uninteressant, was Gylfaginning (Simrock Edda p. 294) erzählt: „In Nastrand (Leichenstrand) ist ein großer, aber übler Saal, dessen Türen nach Norden sehen. Er ist mit Schlangenrücken gedeckt, und die Häupter der Schlangen sind alle in das Haus hineingekehrt und speien Gift, dass Ströme davon durch den Saal rinnen, durch welche Eidbrüchige und Meuchelmörder waten. Die Parallelstelle in der Völuspâ lautet:

Einen Saal sehe ich, der Sonne fern
In Nastrand, die Türen sind nordwärts gekehrt.
Gifttropfen fallen durch die Fenster nieder;
Mit Schlangenrücken ist der Saal gedeckt.
Im starrenden Strome steh'n da und waten
Meuchelmörder und Meineidige;
(Und die Anderer Liebsten ins Ohr geraunt).

[1] Beiläufig sei hier an Alians Erzählung „von einigen rasenden Frauen“ in den „Vermischten Nachrichten“ III, 42 erinnert, wonach sich gegen Leucippe, Aristippe und Alcithoë auf Geheiß des Dionysos und zur Strafe für ihre zähe Tugend in den Körben Schlangen verstecken, sie zu verderben.

die er im Leben der alten Völker unstreitig zeigt, hält man sich ferner gegenwärtig, dass das, was unser Schamgefühl und unsere Auffassung von Anstand und guter Sitte zu verletzen geeignet ist, in der naiven Anschauung der alten Zeit einen ganz andern Charakter gewinnt — und in dieser Hinsicht bemerkt Jacob Grimm mit vollem Recht: „Phallusdienst, wie er unter vielen Völkern des Altertums verbreitet war, muss aus jener schuldlosen Verehrung des zeugenden Princips hergeleitet worden, die eine spätere, ihrer Sünde bewusste Zeit ängstlich mied — so möchte man wol zu dem Schlusse gelangen, dass Lessings Versuch, die Sagen von der Art der Erzeugung berühmter Männer nicht der einzig mögliche, ja dass derselbe deshalb ein kaum zutreffender ist, weil die Schlussfolgerung unserer diesbezüglich ganz unmaßgeblichen, modernen Anschauung entspricht und die Prämissen nur halb ausgefertigt erscheinen, denn wenn die Schlange den Phallus vertritt und dieser letztere im Mittelpunkte des antiken und auch des griechischen Kultus erscheint, wenn die Schlange ein stehendes Attribut der Gottheit und eine häufige Incarnation derselben ist, so ist es ganz unnötig zu behaupten, es habe der ehebrecherische Blick griechischer und römischer Frauen, der auf Schlangengeschmückte schöne Statuen ging, den in der Sage berührten Effekt gehabt.

Deshalb braucht freilich die Meinung nicht abgelehnt zu werden, dass derartige Dinge mitgewirkt haben. Für die Zeit der Sittenreinheit aber, wie für die Zeit völliger, sittlicher Verkommenheit dürfte der Erklärungsversuch Lessings kaum maßgebend sein.

Die Zerstörung des Tempels und des Prophetenhauses zu Silô.

Von Dr. Siegm. Maybaum.

Die Berechtigung, von einem Prophetenhause in Verbindung mit dem Tempel zu Šilô zu reden, sollte man nicht erst erweisen müssen. Warum sollte es nicht bei jedem Tempel im alten Israel eine Prophetenschule gegeben haben, wie sie für die Tempel zu Gibeâ (1. Sam. 10, 5. 10.), Râmâ (1. Sam. 19, 18), Bêth-Êl (2. Kön. 2, 3), Jerichô (2. Kön. 2, 5), Gilgâl (2. Kön. 4, 38), Šômrôn (1. Kön. 22, 6. 11.) durch die Quellen bezeugt ist? Diese Städte hatten vor den anderen nichts voraus, um es uns erklärlich zu machen, warum ihnen eine Auszeichnung zugekommen wäre, die wir anderen Städten absprechen müssten. Aus dem Schweigen der Quellen aber darf auf das Nicht-vorhanden-sein von Prophetenschulen in anderen Städten nicht geschlossen werden; ein solcher Schluss wäre nur dann berechtigt, wenn die Quellenschriften nicht bloß gelegentlich von Prophetenschulen sprächen, sondern ein Verzeichnis derselben enthielten, in welchem nur die oben genannten Städte erwähnt wären. Das ist aber nicht der Fall. Demnach steht unserer Annahme, dass in der Regel zu jedem größeren Tempel eine Prophetenschule gehörte, nichts im Wege.

Manche Redewendung in den prophetischen Schriften setzt aber die Verbreitung von Prophetenschulen in allen Teilen des Landes bestimmt voraus. Wenn Amaziâ, der Priester am Königstempel, zu dem Propheten Amôs sagt (Am. 7, 12): „Seher, geh, flieh nach dem Lande Juda, und iss dort Brod und dort weissage!“ so geht daraus hervor, dass in jeder Stadt Judas, die einen Tempel besaß, ein Prophetenhaus war, wo die der Schule angehörigen Propheten ihren Lebensunterhalt fanden. So verstand auch

der Prophet die Aufforderung, denn er erwidert (ib. v. 14): „Ich bin weder Prophet noch Prophetenschüler," d. h. Ich betreibe das Weissagen nicht als Beruf, so dass ich mir deinen Rat zu Nutze machen könnte. Auch die zahlreichen Propheten, welche Hošeâ (6, 5) erwähnt, und die von Ješajâ (28, 7) als gemeine Schlemmer geschildert, von Mikhâ (3, 5. 11) der Gewinnsucht angeklagt, von Zephanjâ (3, 4) als leichtfertige und treulose Menschen bezeichnet werden, und gegen welche Jirmijâ (23, 13 ff. 27, 9 u. a. a. O.) mit großer Erbitterung kämpft, sind nur als Glieder der Prophetenschule zu begreifen, die in Juda wie in Israel zu jedem Tempel gehörte. In der Tat werden sie auch stets in Verbindung mit den Priestern genannt (Mikh. 3, 11. Ješ. 28,7. Zeph. 3, 4. Jirm. 6, 13. 8, 10), und wenn Jirmijâ (5, 31) klagt: „Die Propheten prophezeihen falsch und die Priester herschen durch sie," so stimmt auch die Gleichheit der Interessen zu der Voraussetzung, dass die Prophetenschule mit dem Tempel in engster Verbindung stand.

In meiner Schrift „Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums", Berlin 1883, S. 121 habe ich den Hauptbeweis für das Vorhandensein von Prophetenschulen an den verschiedenen Tempeln des Landes aus einer gelegentlichen Bemerkung Jirmirjâs (2, 8) geführt, aus der wir erfahren, dass die Propheten seit uralter Zeit der Priesterschaft angegliedert und mit derselben durch alle Phasen der geschichtlichen Entwicklung in inniger Verbindung geblieben waren. Ist es nämlich erwiesen, dass das Prophentum von Haus aus zur Organisation der Priesterschaft gehörte und nur eine besondere Ordnung innerhalb des gesammten Standes bildete, so kann nicht mehr daran gezweifelt werden, dass an jedem Tempel (Bâmâ) neben den eigentlichen Priestern auch Propheten ihres Amtes walteten. An der erwähnten Stelle, in welcher Jirmijâ der gesammten Priesterschaft vorhält, dass sie ihre Pflicht in freventlicher Weise vernachlässige, erfahren wir nun, dass dieselbe aus folgenden vier Ordnungen bestand, von denen jede — bei

zweien ist das durch die Quellen bezeugt — noch in mehrere Unterabteilungen zerfiel[1]:

a) הַכֹּהֲנִים die eigentlichen Priester, denen der praktische Opferdienst oblag. Sie bildeten die erste und oberste Ordnung.

b) תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה die Handhaber der Thora, die priesterlichen Schriftsteller, welche die „Thoroth" der Priester[2] aufzeichneten und nach diesen alten Priestergesetzen über „Rein und Unrein" (Mikh. 3, 11) und andere religionsgesetzliche Fragen entschieden.

c) הָרֵעִים die Begleiter und Ratgeber der Könige, die seit der dauernden Begründung des Königtums im Rate der Könige nicht fehlten.[3] Endlich werden als letzte Ordnung des Priestertums genannt:

d) הַנְּבִיאִים die Propheten, zu denen nicht bloß die Redner, welche die Lehre und den Standpunkt des Priestertums öffentlich vertraten und verteidigten, sondern auch die Wahrsager, Zauberer, Zeichendeuter etc. gehörten, die sich von der ältesten bis auf die jüngste Zeit herab innerhalb der Prophetenordnung erhielten.

Diese Organisation des Priesterstandes wird uns aber noch durch eine andere Stelle in den Reden Jirmijâs bezeugt. C. 18, v. 18 führt der Prophet folgende Rede seiner Widersacher an: „Auf, lasst uns Entwürfe wider Jirmijâ entwerfen! Denn nicht kann abhanden kommen dem Priester die Lehre (תּוֹרָה מִכֹּהֵן), dem Weisen der Rat (עֵצָה מֵחָכָם) und dem Propheten das Wort (דָּבָר מִנָּבִיא) Auf, wir wollen ihn schlagen mit der Zunge und auf seine

[1] Vgl. hierfür wie für das Folgende die Belege in meiner „Entwicklung des israelitischen Prophetentums" S. 121 ff.

[2] Die spätere Sammlung dieser „Thoroth" bildete den Priestercodex, der von dem Redactor mit der prophetischen Thora vereinigt wurde.

[3] Diese Ordnung wird natürlich nur innerhalb der Priesterschaft der Hauptstadt, am Sitze des Königtums bestanden haben.

Worte nicht merken!" Hier weisen die Gegner Jirmijâs gegenüber den Ermahnungen und Drohungen desselben auf die ganz anders lautende Lehre der officiellen Priesterschaft hin, und sie wollen ihn darum als einen Neuerer, der ohne Grund Unglück und Verderben weissagt, durch falsches Zeugnis vernichten. Dabei erwähnen sie nur die drei letzten Ordnungen, denen die Auslegung und Vertretung der religiösen Lehre oblag. Denn die erste Ordnung, welche den praktischen Opferdienst versah, war weder Gegenstand des Angriffs, noch konnte sie zur Widerlegung Jirmijâs etwas beitragen. Aber die drei genannten Kategorien werden genau in derselben Ordnung aufgeführt und auch ihrem Berufe nach ebenso gekennzeichnet wie in der erwähnten vollständigen Stelle c. 2, v. 8 ff.; nur dass wir hier noch erfahren, dass der Vertreter der dritten Ordnung, dem es oblag, im Staatsrate des Königs die religiösen Interessen zu wahren, neben dem ältern Amtstitel רֵעֶה auch den jüngern חָכָם (vgl. auch ib. 8, 9) führte.

Aber auch noch aus älterer Zeit finden sich Zeugnisse, welche diese Organisation der Priesterschaft bestätigen. Von der einen Stelle, worin Ješajâ sie andeutet, indem er (9, 13) sagt: „Da rottete Jahwe aus Israel Haupt und Schwanz, Palme und Binse an einem Tage aus", und zur Erklärung dieses Bildes hinzufügt: „Der Alte (d. i. der Priester, vgl. Ješ. 37, 2)[1] und der Angesehene ist das Haupt und der falsch lehrende Prophet ist der Schwanz", habe ich bereits in meiner „Entwicklung d. isr. Prophetentums" a. a. O. gesprochen. An einer anderen Stelle werden aber sogar die einzelnen Ordnungen der Priesterschaft der Reihe nach von Ješajâ aufgeführt. Sie werden daselbst zwar nicht mit ihrer amtlichen Würde bezeichnet, aber nachdem uns ihre Organisation bereits anderen Orts bezeugt ist, können

[1] Ješ. 3, 3 muss unter זָקֵן gleichfalls der Priester gemeint sein, da dieser bei der Aufzählung aller angesehenen Stände der Gesellschaft nicht fehlen darf.

sie hier nicht mehr verkannt werden. Ich meine die ebenso poetische wie gedankenreiche Rede im 5. Cap.

Der Prophet eröffet seine Rede mit der Parabel von einem Weinberge, der von seinem Besitzer sorgfältig angebaut und gepflegt wurde, aber trotzdem Herlinge statt guter Trauben trug (v. 1—6). Er enthüllt uns hierauf (v. 7), dass er unter dem Weinberge Israel-Juda und unter dem Besitzer Jahwe verstehe, und dass die unfruchtbare Pflanzung den Unmut ihres Besitzers fühlen werde. Sodann geht der Prophet vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Bildlichen zum Eigentlichen über und erhebt nach einander sechs Weherufe über die Lasterhaften, welche die Erwartung Jahwe's getäuscht haben (v. 8—23). Hier werden offenbar die vornehmen Stände gegeißelt. Die gerügten Laster treten aber erst dann in das rechte Licht, wenn wir uns jeden Weheruf an einen besonderen Stand gerichtet denken und, entsprechend der voraufgegangenen Parabel, in dem Tun eines Jeden das Entgegengesetzte von dem erblicken, was man von ihm erwarten durfte. So aufgefasst erscheint jede Klage individualisirt, und wir entgehen dadurch dem Missverstande, dem in Gleichnis und Redewendung knappsten und klarsten Propheten Tautologien in Gedanken und Ausdruck zuschreiben zu müssen.

Demnach ergeht der erste Weheruf (v. 8—10) an die habsüchtigen Fürsten (wahrscheinlich Abkömmlinge des davidischen Hauses), die allen Grundbesitz an sich reißen, bis dass sie ganze Häuserreihen und weitgedehnte Ackerflächen besitzen; und der zweite Weheruf (v. 11—17) an die Aristokraten (die mit dem Königshaus Verschwägerten und die Reichen), die schon am frühen Morgen zu zechen beginnen und bis spät in die Nacht vom Wein erhitzt sind, und die solcher Gestalt bei schwelgerischen Gelagen ihr ganzes Leben verbringen. Mit dem dritten Weheruf wendet er sich an die Priesterschaft. Diese, von der schon Hošêa (4, 8) sagte: „Sie mästen sich von den Sünden meines Volkes und tragen Verlangen nach seiner Schuld“,

wird auch von unserem Propheten angeredet mit den Worten (v. 18): „Wehe denen, die mit Stricken des Frevels herbeiziehen die Schuld und wie mit einem Wagenseil die Sünde!“[1] Und da sie an der Spitze des Standes steht, der in seiner Gesammtheit die Opposition gegen die Bestrebungen der wahren Propheten bildet und die Drohungen derselben verhöhnt, so erhebt er gleich hier den Vorwurf, der eigentlich dem ganzen Stande gilt (v. 19): „Die da sprechen: möge er (Jahwe) doch beschleunigen sein Werk, damit wir es sehen, und möge bald eintreffen der Ratschluss des Heiligen Israels, damit wir ihn erfahren!“[2] Hierauf wendet er sich an die zweite Ordnung des Standes, an die Hüter der „Thora“ der Priester, denen es oblag zu „lehren“ und über „Rein und Unrein“ zu entscheiden. Gegen sie erhebt er den Weheruf (v. 20): „Wehe denen, die Böses gut und Gutes bös benennen, Finsternis für Licht und Licht für Finsternis ausgeben, Bitteres für süß und Süßes für bitter halten!“[3]

---

[1] So entgehen wir der misslichen Annahme, hier unter ע״ und חטאת Schuld und Sünde in zweifacher Beziehung als Ursache und Wirkung (Strafe) auffassen zu müssen. Es wäre auch unbegreiflich, warum der Prophet hier die Strafe der Erwähnung des Vergehens vorausgeschickt hätte, während er bei den ersten zwei Weherufen ganz correct das Vergehen zuerst nannte. Ferner wüssten wir keinen Grund, warum er hier die Strafe bloß angedeutet haben sollte, während er vorher darin sehr klar und ausführlich war. Endlich passt der Weheruf wol auf das Vergehen nicht aber auf die Strafe. In der Tat ist hier von der Strafe noch gar nicht die Rede. Die vier letzten Weherufe beziehen sich nämlich nur auf einen Stand, der in vier Kategorien zerfiel; darum fügt er hier, abweichend von seinem bisherigen Vorgange, erst am Schlusse, nachdem er jeder Kategorie ihre Sünde vorgehalten, die gemeinsame Strafandrohung hinzu (v. 25).

[2] Vgl. eine ähnliche, die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordernde Rede Ješ. 28, 14 ff., die den ib. v. 7 genannten כהן ונביא in den Mund gelegt wird, die aber bereits von der Ironie des Propheten durchzogen ist. Vgl. ferner Am. 5, 18 ff. Jirm. 17, 15.

[3] Als Motiv der Verdrehung ist die Gewinnsucht gemeint, wie Mikhâ 3, 11, wo mit den Worten: „und die Priester lehren um Lohn“ eben diese zweite Priesterordnung gemeint ist.

Sodann erhebt er gegen die dritte Ordnung des Priesterstandes, die politischen Berater der Könige den Weheruf (v. 21): „Wehe denen, die Weise sind in ihren Augen und Vernünftige nach ihrer Ansicht!“ Endlich wendet er sich an die vierte Ordnung der Priesterschaft, an die Propheten, die er auch sonst (28, 7) der Schlemmerei anklagt, und auf die auch sein Zeitgenosse Mikhâ anspielt in den Worten (2, 11): „Wenn ich wie ein Mann, der Wind nachjagt und Täuschung zusammenlügt, dir zu Wein und Met weissagte — das wäre ein Prophet für dieses Volk“, mit dem Weheruf (v. 22): „Wehe den Helden im Weintrinken und den Tapfern im Mischen des Rauschtranks!“ Und wie er an den ersten Weheruf gegen die Priesterschaft eine Klage knüpfte (v. 19), die sich auf den gesammten Stand bezog, so schließt er auch den letzten Weheruf mit einem Vorwurf, der alle Angehörigen desselben trifft (v. 23): „die freisprechen den Frevler für Bestechung und das Recht der Gerechten diesen entreißen.“ [1]

Und nun erhebt er sich zur Strafandrohung gegen die gesammte Priesterschaft. Dem ersten Weherufe gegen die Fürsten, wie dem zweiten gegen die Aristokraten ließ er sofort die Drohung des göttlichen Strafgerichtes folgen. Anders hier, wo die vier Ordnungen, gegen die er Klage führt, doch nur einen einzigen eng verbundenen Stand ausmachen. Diese fasst er in der einen Drohung zusammen (v. 24): „Darum, wie die Feuerzunge die Stoppel frisst,

---

[1] Dass die Priester Recht sprachen, ist bekannt. Vgl. indessen den ähnlichen, gegen die Priesterschaft geschleuderten Vorwurf: Ješ. 28, 7 פקו פליליה. Vgl. auch Mikh. 3, 11, wo unter den „Häuptern“, die für Bestechung richten, wahrscheinlich die oberste Priesterordnung verstanden wird, zumal sie in Verbindung mit den „Priestern“ die für Lohn entscheiden, und den „Propheten“, die für Geld wahrsagen, also mit der zweiten und vierten Ordnung der Priesterschaft genannt werden, und sodann der Spruch erwähnt wird, den zumeist die Priester im Munde führten: „Fürwahr, Jahwe ist in unserer Mitte, nicht wird uns treffen ein Unheil!“

und wie die Flamme dürres Gras verzehrt, so soll auch ihre Wurzel wie der Moder werden und ihr Gespross wie der Staub aufsteigen, dieweil sie verachtet die Thora Jahwe-Zebâôth's."[1] Der Sinn des Bildes „Wurzel" und „Gespross" ist gleich dem des andern von dem „Haupte und dem Schwanze", der „Palme und der Binse" (ib. 9, 13), das der Prophet selber (ib. v. 14) in gewohnter Weise (vgl. 1, 6. 7. 5, 7. 7, 17. 20. 29, 10) auf Priester und Propheten, d. h. auf die gesammte Priesterschaft deutet. Hier ist es noch klarer, dass damit die vier Ordnungen des Priesterstandes bezeichnet werden, denn vom Volke selbst, auf das der Prophet erst im nächsten Vers zu sprechen kommt, kann hier noch nicht die Rede sein.

Diese Organisation des Priesterstandes erlitt im Laufe der Zeit keine wesentliche Aenderung. Nur das Amt der priesterlichen Berater der Könige ist erst seit der Gründung des Königtums entstanden, obgleich auch hierfür das Vorbild in jenen älteren Priestern bereits gegeben war, welche für die Führer des Volkes bei jeder wichtigen Unternehmung den Willen Jahwe's erforschten[2]. Auch der Umstand, dass später das Amt des praktischen Priestertums immer häufiger Söhnen von Priestern anvertraut wurde, wodurch die oberste Ordnung der Priesterschaft allmählich zu einer exclusiven, erblichen[3] Kaste erstarrte, änderte noch nicht die

---

[1] Die „Thora Jahwe-Zebâôths" hatte anderen Inhalt und Charakter als die „Thora der Priester". Vgl. meine „Entwicklung des altisraelitischen Priestertums" S. 62 ff. und meine „Entwicklung des israelitischen Prophetentums" S. 140.

[2] Richt. 1, 1. 2. 20, 23. 27. Vgl. auch das im Geiste der ältern Zeit abgefasste Gesetz Num. 27, 21.

[3] Dass in der ältern Zeit die Aufnahme in die Prophetenschule und damit auch in den Priesterstand Jedermann gewährt wurde, ist nicht nur durch die Geschichte — freilich stigmatisirt der letzte Ueberarbeiter des Königsbuches diese Tatsache (1. Kön. 12, 31; 13, 33) im Sinne seiner Zeit als Gesetzesübertretung, von welcher Judäa angeblich frei blieb — sondern auch durch Deut. 33, 9 bezeugt, wo von dem Lewiten gerühmt wird: „... Der zu seinem

äußere Organisation des Standes. Er bestand später wie früher aus den vier genannten Ordnungen, deren Mitglieder sich zwar nach ihrer hauptsächlichen Beschäftigung von einander unterschieden, zuweilen aber auch, wenigstens vorübergehend, in das Amt einer anderen Ordnung hinübergreifen durften. Wie es auch noch später vorkam, dass Propheten mitunter als Opferpriester fungirten, so haben wir auch noch aus der Zeit Jirmijâ's ein Zeugnis (20, 1. 6), dass ein Priester vom höchsten Range (vergl. ib. 29, 26) zeitweilig die Tätigkeit eines Propheten aufnahm[1]. Sie fühlten sich eben, trotzdem sie verschiedenen Ordnungen zugeteilt waren, als Ein Stand, der gemeinsame Interessen zu vertreten hatte.

Alle diese vier Ordnungen des Priesterstandes erhielten ihre Ausbildung in der Prophetenschule[2], die demnach an keiner größeren Bâmâ des Landes fehlen konnte. Hieraus ergibt sich aber die Berechtigung, von einer Prophetenschule in Šilô, am Sitze des berühmtesten Tempels in der ganzen Zeit vor der Erbauung des jerusalemischen Heiligtums zu reden. Aus dieser Schule sind die zwei berühmten Propheten Šemûêl und Aḥijâ hervorgegangen, welche von dem bedeutsamsten Einflusse auf die Geschichte ihres Volkes waren, da auf den Einen die Vereinigung der Stämme zu einem Volke und die Gründung des israelitischen Königtums zurückgeführt, während dem Anderen der erste

Vater und zu seiner Mutter spricht: ich sehe dich nicht, und der seine Brüder nicht kennt und von seinen Söhnen nichts weiß." Dieses Lob wird erst verständlich, wenn wir an die alte Zeit denken, wo Männer aus dem Volke Eltern und Brüder verließen, um in die Prophetenschule einzutreten, und sodann in der Hingabe an die Interessen des neuen Standes auch ihren Söhnen abgewandt blieben, weil diese eben noch nicht dem Priesterstande angehörten, wenn der Vater demselben zugezählt wurde.

[1] Das מן הכהנים bei Jirmijâ 1, 1 und das הכהן bei Jeḥesqêl 1, 3 ist anders zu verstehen. Vgl. Maybaum ib. S. 116, A. 1.

[2] Ueber die Prophetenschule vergleiche die ausführliche Darstellung Maybaum ib. S. 40 ff.

Anstoß zur Spaltung des Reiches zugeschrieben wurde. Die Blüte Šilô's fällt in die vorsamuelische Zeit, während in der Zeit zwischen Šemûêl und Aḥijâ schon der Niedergang begann, der mit Zerstörung des Heiligtums endigte. Den Zeitpunkt dieses Ereignisses habe ich schon früher zu fixiren gesucht[1]; hier will ich für meine Behauptung neue Beweise erbringen.

Die Blüte des silonischen Tempels war an den Besitz der „Lade Gottes" geknüpft. Denn nur dadurch erwarb sich im israelitischen Altertum ein Tempel größeres Ansehen, dass er entweder im Besitze eines uralten, als heilig verehrten Gegenstandes war, oder die Erbauung seines Altars oder die Aufstellung seines Götterbildes auf hervorragende Männer der Vorzeit zurückzuführen vermochte. So wurde auch Šilô durch den Besitz der „Lade Gottes", in welcher sich „die zwei Tafeln aus Stein befanden, die Moses hineingelegt hatte am Ḥoreb" (1. Kön. 8, 9), nicht bloß zur Stätte der Anbetung für die Bewohner dieses Ortes, sondern auch zu einer Art Centralheiligtum für die Städte eines großen Umkreises. An den großen Festen des Jahres kam man selbst aus solchen Städten, in denen sich namhafte Tempel befanden, nach Šilô, um daselbst zu opfern und anzubeten. Mit der geistlichen Superiorität ging aber auch die politische Hand in Hand, und so wurde Šilô durch seinen Tempel zum Vororte nicht bloß für den Stamm, in dessen Gebiet es sich befand, sondern auch für die angrenzenden Stämme.

Mit dem Verluste der „Lade Gottes" in der unglücklichen Schlacht bei Êben-Haëser (1. Sam. 4, 1) begann der Niedergang Šilôs. Die Lade war mit den Schaaren der Israeliten in den Kampf ausgezogen, aber sie kehrte nicht mehr nach Šilô zurück. Denn als die Philister, die ursprünglich geglaubt hatten, sie als gute Beute behalten zu können, sie später den Israeliten wieder zurücksandten,

---

[1] Maybaum a. a. O. S. 51 ff.

wurde sie von den Einwohnern der judäischen Stadt Qirjath-Jeârîm geraubt und in ihrem Tempel daselbst aufgestellt (ib. 7, 1). Von hier brachte sie später David nach Jerusalem, wo sie nachmals in dem Allerheiligsten des salomonischen Tempels aufgestellt wurde und dauernd verblieb. Durch diesen Verlust verlor Šilô seine hervorragende Bedeutung. Als eine Folge desselben kam allerdings noch hinzu, dass Šemûêl, den jetzt nichts mehr in Šilô fesselte, nach seiner Vaterstadt Râmâ übersiedelte, wodurch der Tempel daselbst in erfolgreiche Konkurrenz mit Šilô trat. Seit dieser Zeit hören wir immer weniger von Šilô, bis dass zuletzt mit dem Eingreifen des Propheten Aḥijâ in die Ereignisse nur noch der Name des vormals so berühmten Heiligtums an unser Ohr klingt, und dann für immer verhallt.

Erst von Jirmijâ erfahren wir, dass der Tempel zu Šilô zerstört wurde (7, 12. 14. 26, 6. 9. Vgl. Ps. 78, 60). Das ist aber auch Alles, was wir an zuverlässigen Nachrichten über diese Zerstörung besitzen. Wann die Zerstörung stattgefunden und wer der Zerstörer gewesen, das sagt uns auch Jirmijâ nicht. Im Gegensatze zu der bisherigen allgemeinen Annahme, wonach die Zerstörung Šilôs gleich nach der unglücklichen Schlacht bei Êben-Haëser von den siegreichen Philistern vollführt worden sein soll, habe ich den Nachweis geführt, dass sie erst in den Kämpfen zwischen Reḥabeâm und Jerobeâm stattgefunden und ein Racheakt des judäischen Königshauses gewesen sei. Von den bereits erbrachten Beweisen für den Bestand des silonischen Tempels lange nach jener Schlacht bei Êben-Haëser sei hier nur der Eine erwähnt, dass nach 1. Sam. 14, 3 ein Aḥijâ, Urenkel Elis, der Saul mit dem Ephod in die Schlacht begleitet, „Priester Jahwes zu Šilô“ (כֹּהֵן יְהוָה בְּשִׁלֹה) genannt wird. Hinzugefügt sei hier noch, dass der Erzähler 1. Sam. 5, 11. 6, 2., wo er von der Zurücksendung der Lade berichtet, den Ausdruck „an ihren

Ort" (לִמְקוֹמוֹ), womit doch nur der silonische Tempel gemeint sein kann, nicht gebraucht hätte, wenn dieser vorher von den Philistern zerstört worden wäre. Dass der Tempel aber tatsächlich noch zur Zeit der Reichsspaltung bestand, bez. erst damals zerstört wurde, bewies ich aus der alten Glosse Richt. 18, 31: „Und sie (die Daniten) stellten sich hin das Bild des Mikhâ, das dieser gemacht hatte, die ganze Zeit, dass das Gotteshaus in Šilô war," woraus klar hervorgeht, dass dies Gotteshaus noch zur Zeit Jerobeâm I. bestand. Denn diese Glosse ist offenbar aus dem Bestreben hervorgegangen, zwei divergirende Relationen auszugleichen, die über die Aufstellung des Jahwe-Bildes in der nördlichen Stadt Dan kursirten. Die eine Relation, welche das Bild אֱפוֹד nannte (Richt. 18, 30), schrieb die Aufstellung des Bildes den Eroberern der Stadt zu; die andere nannte es עֵגֶל und hielt es für eine Schöpfung des Königs Jerobeâm, der zugleich in Dan und in Bêth-Êl je ein Jahwe-Bild hatte aufstellen lassen (1. Kön. 12, 29). Unser Glossator gleicht nun diesen Widerspruch durch die Annahme aus, dass die Relationen von zwei verschiedenen Bildern reden, und fügt darum hinzu, dass das Bild Mikhâs von dem Stierbilde Jerobeâms verdrängt wurde. Indem er aber dieses Ereignis mit der Zerstörung des silonischen Tempels zusammenfallen lässt, bezeugt er ausdrücklich, dass diese erst zur Zeit Jerobeâms stattgefunden hat.

Ich habe dies Ereignis zu motiviren gesucht mit der Annahme, dass die geistigen Antriebe zu dem ephraimäischen Aufstande gegen Salomo und zur nachmaligen Spaltung des Reiches von dem Prophetenhause zu Šilô ausgegangen waren. War es ja tatsächlich der Prophet Aḥijâ aus Šilô, der in der Seele Jerobeâms den Gedanken an Empörung gegen das davidische Königshaus weckte. Dass aber der Prophet nicht aus den Gründen hierzu veranlasst wurde, die ihm der deuteronomistische Ueberarbeiter d Königsbuches in den Mund legt, ist für jeden klar, der (

theologischen Pragmatismus desselben kennt.[1] Grund genug war hierfür der Hass, der sich in der silonischen Priesterschaft gegen den judäischen Stamm angesammelt hatte, seitdem die Judäer von Qirjath-Jearîm[2] die aus dem Philisterlande heimkehrende Lade geraubt und in ihrem Tempel aufgestellt hatten. Seit den Tagen Jehôšuas war Šilô ununterbrochen der Sitz der „Lade Gottes“ gewesen, nur vorübergehend wurde sie zuweilen zu Kriegszwecken nach einem anderen Orte gebracht[3], war aber immer wieder in den silonischen Tempel zurückgekehrt. Dadurch war nicht nur die Priesterschaft zu Šilo zu höchstem Ansehen gelangt, sondern auch der ganze Stamm Ephraim, in dessen Gebiet der Tempel stand, hatte seine Bedeutung nicht zum Wenigsten diesem Umstande zu danken. Der Raub der „Lade Gottes“ war der erste Schritt der Judäer, um die Hegemonie der Stämme an sich zu reißen; er wurde darum gewiss nicht nur im Prophetenhause Šilôs sondern auch im ganzen Gebirge Ephraim schmerzlich empfunden. Als nun gar das davidische Königshaus in seiner neuen Hauptstadt Jerusalem einen Tempel erbaut hatte, der schon äußerlich durch seine Pracht und Erhabenheit alle bisherigen Heiligtümer überstrahlte und durch den Besitz der „Lade Gottes“ zum geistigen Mittelpunkt des Landes zu werden drohte, da war der Niedergang Šilôs und Ephraims besiegelt, wenn nicht das Aeußerste gewagt wurde. Was war da natürlicher, als dass die silonische Priesterschaft die vorhandene Gährung in den mittleren Stämmen für ihre Zwecke benutzte und den ehrgeizigen Jerobeâm zur Empörung auf-

[1] Vgl. Maybaum a. a. O. S. 54, A. 3.

[2] Diese Grenzstadt Benjamins gehörte zum Stamme Juda, vgl. Jos. 15, 60. 18, 14. 15 und 1. Chro. 13, 6. Aus Jos. 18, 28 geht hervor, dass die Stadt ursprünglich zu Benjamin gehört hatte; demnach musste sie später entweder durch Eroberung oder durch Ansiedlung von Judäern in derselben an den Stamm Juda gekommen sein.

[3] Das בימים ההם. Richt. 20, 27 hat bereits Graetz, Gesch. I, S. 105 A. 2 in diesem Sinne urgirt.

stachelte? Nur auf diese Weise durfte sie hoffen, ihrem Tempel zu dem alten Glanze zu verhelfen.

Für den Augenblick misslang der Plan, aber er wurde später, wahrscheinlich wieder mit Unterstützung der silonischen Priesterschaft, zum glücklichen Ende geführt. Aber der Träger der davidischen Krone war schwerlich gewillt, die Trennung der zehn nördlichen Stämme als eine unabänderliche Tatsache anzusehen (1 Kön. 12, 24).[1] In den ersten vier Jahren seiner Regierung, bevor das judäische Reich durch den Einfall des Aegypterkönigs Scheschenk (שישק) geschwächt worden war, suchte Reḥabeâm mit aller Macht das verlorene Gebiet zurück zu erobern (1. Kön. 14, 30), wie es ja auch seine Nachfolger bis auf Jošaphât für ihre Pflicht hielten, das junge Nordreich zu bekriegen. Es ist daher an sich sehr wahrscheinlich, dass Reḥabeâm bei einem Einfalle in Ephraim Šilô in seine Gewalt bekam und den Tempel daselbst, den eigentlichen Herd des Aufstandes, zerstörte.[2] Den Bericht über diese Zerstörung hat aber der deuteronomistische Bearbeiter der Königsbücher im Interesse des Davidischen Königshauses gestrichen; dagegen hat er die Zerstörung der Priesterstadt Nôb, durch welche die Schuld des von Jahwe verworfenen Königs Saul nur noch größer erscheint, getreulich nach den Quellen (1. Sam. 22, 18. 19) erzählt. Die Zerstörung des silonischen Tempels, der noch zur Zeit Jirmijâs (7, 12. 14) als ein geheiligter Sitz Jahwes angesehen wurde, war auch in der Tat nicht so leicht zu nehmen, wie etwa die des Tempels zu Bêth-Êl, gegen welchen von Amôs an alle wahren Propheten geeifert hatten. Darum verschweigt er

---

[1] Vgl. Maybaum a. a. O. S. 54 A. 3.

[2] Die Zerstörung israel. Städte lag auch sonst in der Weise judäischer Kriegsführung (1. Kön. 15, 22). Aber auch die Zerstörur eines israel. Tempels durch einen späteren König von Juda ist d die Quellen (2. Kön. 23, 15) bezeugt. Ebenso verfuhr der Ma bäerfürst Johann Hyrkan mit dem samaritanischen Tempel auf zim (Joseph. Ant. XIII 9, 1).

jene, während er von dieser zum Ruhme des frommen Königs Jošijâhu ausführlich berichtet.

Indessen was uns der Deuteronomiker verschwiegen, so dass wir es nur noch aus Notizen und Andeutungen zu erschließen vermögen, das hat uns der Dichter eines alten Gedichtes ohne Rückhalt verraten. Zwar hat auch da die spätere Redaction Manches verwischt und gemildert, aber die Hauptsache ist doch noch soweit erhalten, dass sich der Sinn, wenn auch nicht der ursprüngliche Wortlaut, leicht erkennen lässt. Ich meine den sogenannten „Segen Jaqobs“, der das Vermächtnis des Patriarchen an seine 12 Söhne oder Stämme enthält (Gen. 49, 1—28).

Ueber die Abfassungszeit dieses Stückes sind die verschiedensten Ansichten vorgetragen worden. Selbst diejenigen Forscher, welche diese Weissagungssprüche nicht für eine Prophezeihung Jaqobs hielten und sich für eine spätere Entstehungszeit derselben erklärten, gingen hierin noch weit genug aus einander, da fast jede Epoche des großen Zeitraumes von Moses bis auf David hierfür in Anspruch genommen wurde. Ueber die Davidische Zeit hinaus wurde dis Abfassung des Stückes bisher nicht angesetzt. Das Entscheidende liegt hier offenbar in dem, was über Juda und Joseph gesagt wird, mehr aber noch in dem Spruche über Juda, und hier wiederum in dem dunkeln Satze: עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה. Denn die anderen Sprüche enthalten entweder gar nichts Individuelles oder sie beziehen sich auf dunkle Berichte aus der ältesten Sagengeschichte.

Fangen wir gleich mit dem entscheidenden Spruche über Juda (v. 8) an. Juda wird darin Anfangs gelobt: „Jehûdâ, dich preisen deine Brüder — deine Hand ist am Nacken deiner Feinde — dir huldigen die Söhne deines Vaters. Ein Jungleu ist Jehûdâ. Vom Raube, mein Sohn, bist du gewachsen. Niederkauernd hat er sich gelagert wie ein Löwe und wie eine Löwin: wer will ihn auftreiben!

Nicht wird von Jehûdâ weichen Scepter (Stamm)[1], noch Führerstab von zwischen seinen Füßen, bis dass (עד כי) er kommt nach Šilô ....“ Hier, in dem Schlusssatze, ist offenbar eine Zeitgrenze angegeben, jenseits welcher eine Verminderung der judäischen Macht liegt, denn עד כי ist nicht gleichbedeutend mit עד אשר. Wo liegt nun diese Zeitgrenze in der Geschichte Judas, die mit seinem Kommen nach Šilô[2] in Verbindung steht? Dillmann (Genesis z. St.) denkt zunächst an Richt. 1, 2., wo Jahwe auf die Frage der Kinder Israel, wer von ihnen zuerst hinaufziehen solle, um den Kanaaniter zu bekämpfen, antwortet: „Jehûdâ ziehe hinauf!“ Hieraus ergibt sich ihm, dass Juda der „Vorkämpfer“ seiner Brüder war, und er glaubt, dass der Dichter „an dasjenige Kommen Judas nach Šilô zum Gemeindetag oder zur heiligen Feier gedacht habe, welches nach Beendigung seiner ruhmvollen Kämpfe stattfand.“ Dagegen ist vor Allem zu bemerken, dass von diesem „Kommen Judas nach Šilo“, das ja die Bedeutung einer Siegesfeier gehabt haben müsste, in der ganzen Richterzeit Nichts bekannt ist. Es ist aber misslich, auf Grund einer bloß supponirten Tatsache die Abfassungszeit eines Stückes zu bestimmen. Aber wir können in dem Berichte Richt. c. 1 überhaupt nicht finden, dass Juda sich Verdienste um seine Brüder erworben hätte, die von unserem Dichter gepriesen worden wären. Juda kämpft hier nicht für seine Brüder, sondern für sich; er ist nur der erste, der den Kampf gegen die Kanaaniter aufnimmt und in Gemeinschaft mit Simon die südlichen Stammgebiete erobert. Das „Haus Joseph“ kämpft sodann ebenfalls gesondert

[1] Dass der Dichter auf diese Nebenbedeutung von שבט anspielen wollte, wird weiterhin noch ersichtlich werden.

[2] Für die Richtigkeit der Lesart שילה zeugen selbst die al[illegible] Versionen, welche das Wort in ש und לה zerlegen und durch andere Vocalisation auf den davidischen Messias beziehen, [illegible] natürlich nicht zu denken ist.

(v. 22), um sich im mittleren Gebirgslande zu besetzen, und aus den kurzen Berichten über Benjamin (v. 21), Sebulon (v. 30), Ascher (v. 31) und Naphtali (v. 33), wonach diese Stämme die Ureinwohner ihres Gebietes nicht völlig zu vertreiben vermochten und darum neben ihnen das Land bewohnten, folgt ebenfalls, dass sich jeder Stamm sein Gebiet selbst erobern musste. Dazu kommt nun noch, dass die Kämpfe, von denen in diesem alten, abgerissenen Stücke berichtet wird, wie bereits Graf bemerkt hat, in die Zeit vor Jos. 18, 1 fallen, da Richt 1, 1 a nur eine künstliche Naht ist, um die Continuität der Erzählung herzustellen. Fallen aber die angeblichen Verdienste Judas in eine so frühe Zeit, dann konnte der Dichter, der gegen Ende der Richterzeit geschrieben haben soll, von diesem Stamme nicht sagen, was er sagte, da Juda seit der Besitzergreifung seines Landes in selbstsüchtigster Abgeschlossenheit von seinen Brüdern lebte[1] und gegen Ausgang der Richterzeit sogar in einem schimpflichen Abhängigkeits-Verhältnis zu den Philistern stand (Rich. 15, 11).

Wir müssen uns daher nach einer Zeit umsehen, in welcher von Juda, der überhaupt erst spät in das geschichtliche Leben Israels eingriff[2], gerühmt werden konnte: „Juda, dich preisen deine Brüder. — Deine Hand ist am Nacken deiner Feinde. — Dir huldigen die Söhne deines Vaters.“ Man wird vergebens eine Zeit vor dem davidischen Königtum suchen, in welcher diese Worte auf Juda passen.

---

[1] Bezeichnend für das Verhältnis Judas zu den anderen Stämmen in der Richterzeit ist das Debora-Lied, in welchem er gar nicht erwähnt wird, während andere Stämme teils gelobt, teils getadelt werden.

[2] Richt. 20, 18 darf für die Stellung Judas in der Richterzeit nicht urgirt werden, denn der 2. Anhang des Richter-Buches c. 19 bis 21 stammt frühestens aus der Zeit des Davidischen Königtums und ist eine Tendenzschrift. Vgl. Güdemann i. d. Grätzschen Monatsschrift 1869, S. 357 ff. und Geiger, Jüd. Ztschrft VII, S. 284 ff. und Nachgel. Schriften IV, S. 200. Ueber 1. Sam. 11, 8 vgl. Geiger ib. S. 202,

Aber man wird auch noch über David hinausgehen müssen. Denn wenn uns der Dichter in den Worten: „Ein Jungleu ist Juda; vom Raube[1], mein Sohn, bist du gewachsen!" das aus kleinen Anfängen durch Aufsaugung Simeons, und eines Teiles von Dan (vgl. Jos. 19, 41 mit ib. 15, 33 und Richt. 18, 11. 12), durch Ausrottung des benjaminitischen Königshauses und durch glückliche Kämpfe gegen die umwohnenden Völker zu hoher Macht erstarkte davidische Königstum schildert, so ist in dem Bilde: „Niederkauernd hat er sich gelagert wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer will ihn auftreiben!" auch schon die salomonische Herrschaft gekennzeichnet, da Israel in stolzer Zuversicht auf die errungene Macht in Frieden lebte mit den Völkern.

Allein aus dem Spruche über Joseph, den der Dichter eine „junge Fruchtrebe" nennt, deren Ranken über das umhegte Gebiet (die Gartenmauer) hinausstreben; den er sodann als von Feinden bedrängt darstellt, und für den, als den „Gekrönten unter seinen Brüdern", er den reichsten Segen von Gott erfleht, geht deutlich hervor, dass die von ihm geschilderte Macht Judas in der Zeit des Dichters bereits der Vergangenheit angehört und durch das aufstrebende „Haus Joseph" gebrochen ist. In der Tat fährt er in seinem Spruche über Juda fort: „Nicht weicht Scepter (Stamm) von Jehûdâ und Führerstab von zwischen seinen Füßen, bis dass er kommt nach Šilô . . . . ", womit offenbar ein Zeitpunkt angegeben ist, von wo ab eine Verminderung der Macht Judas eintrat[2]. Dieses „Kom-

---

[1] Wenn Dillmann a. a. O. bemerkt: „Großwerden vom Raube wäre ein zweideutiges Lob", so ist zu erwidern, dass eben nur ein beschränktes Lob beabsichtigt war, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht. Vielleicht soll auch בָּנַי gelesen werden. V. 11 und V. 12 schildern nicht so sehr den Reichtum des judäischen Landes als den Uebermut und die verschwenderische Genusssucht des emporgekommenen Stammes (vgl. Spr. 23, 29 f.).

[2] Auch Samuel b. Meir z. St. deutet den Vers auf die Reichsspaltung; er weiß sich aber die Erwähnung Šilôs nur durch die An-

men"[1] kann nur in feindseliger Absicht stattgefunden haben: es war die Zerstörung Šilôs, es war vielleicht der letzte Sieg, den Reḥabeâm über seine Feinde erfocht. Die Zerstörung dieses uralten Heiligtums erwies sich aber dem Hause Davids ebenso verhängnisvoll wie vormals die Zerstörung Nôbs dem Hause Sauls. Jerobeâm hatte nun leichteres Spiel gegen den tempelschänderischen König von Juda: die bisher noch schwankenden Stämme mögen sich ihm erst jetzt auf Betreiben der Propheten angeschlossen und zur dauernden Begründung seiner Herrschaft verholfen haben. Darum bezeichnet der Dichter dieses Ereignis als den Wendepunkt in der Machtstellung Judas.

Die Verminderung der judäischen Machtfülle wird ja auch klar genug ausgesprochen in dem Nachsatz: וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים Freilich nach der bisherigen Deutung würde er gerade das Gegenteil aussagen, denn er wird noch allgemein übersetzt: „den Gehorsam von Völkern habend". Was verbürgt uns aber, dass יִקְּהַת „Gehorsam" bedeutet? Diese Bedeutung wird von alten und neuen Commentatoren mit Prov. 30, 17 belegt, wo sie aber gleichfalls nur aus dem Zusammenhange erschlossen ist. Aber genau betrachtet, ergibt auch dort der Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung.[2] „Ein Auge, das des Vaters spottet und den Gehorsam (ליקהת) gegen die Mutter verachtet, das hacken die Raben des Tales aus ......" sagt der Spruchdichter. Den Gehorsam verachten ist schon an sich ein ungeschickter Ausdruck für den Befehl verachten. Aber warum wird denn beim Vater bloß von der Verspottung

---

nahme zu erklären, dass Rehabeâm nur deshalb nach Sichem zur Krönung ging, weil es in der Nähe Šilôs, des ehemaligen Centralheiligtums lag.

[1] Die Vermutung liegt nahe, dass hier ursprünglich nicht יבא sondern ein Wort stand, das die Zerstörung Šilôs klarer aussprach. Es wurde aber im Interesse Judas später gemildert.

[2] Das wurde zum Teil schon von den alten Versionen erkannt. Vgl. auch Kohler „Der Segen Jakobs" S. 52.

seiner Person schlechthin und warum nicht auch von dem Gehorsam gegen ihn gesprochen, da ja zunächst ihm die Zucht seiner Kinder (vgl. ib. 1, 8) obliegt? Und warum wird gerade das Auge hervorgehoben? Wenn noch gesagt wird: „Ein Auge, das des Vaters spottet, so ist das noch verständlich; aber ein Auge, das „den Gehorsam gegen die Mutter verachtet“, ist nicht so einleuchtend. Was hat denn das Auge mit dem Gehorsam zu tun? Schon diese Hervorhebung des Auges muss darauf führen, dass יקהת etwas Sichtbares, Augenfälliges bedeuten müsse, das in einem bestimmten Falle gerade der Mutter eignet.

Das ersehen wir in der Tat aus dem ähnlichen Spruche, in einer vorhergehenden Abteilung derselben Spruchsammlung (Sp. 23, 22): „Gehorche deinem Vater, der dich gezeugt hat, und verachte nicht, wenn sie alt geworden, deine Mutter!“ Vor Allem hören wir hier, dass der Spruchdichter zum Gehorsam gegen den Vater auffordert, was unseren obigen Einwand gegen die Verbindung von יקהת in der angeblichen Bedeutung „Gehorsam“, mit der Mutter rechtfertigt. Sodann begegnet uns auch hier bei der Aufforderung zur Ehrerbietung gegen die Mutter ein befremdlicher Zusatz. Warum hebt der Spruchdichter das Alter der Mutter und nicht auch das des Vaters hervor? Offenbar weil das Alter die Frau — zumal im Oriente — hinfälliger, hässlicher und kindischer macht als den Mann. Darum die Mahnung, die Mutter auch dann nicht zu verachten, wenn sie alt geworden ist. Denselben Sinn hat aber auch unser Spruch: „Ein Auge, das . . . . . ליקהת אם verachtet . . . .“

Denn יִקָּהַת ist nach der Analogie von יִצְהָר von der Wurzel קָהָה = כָּהָה gebildet, welche „matt-, schwach-, blöde-, stumpf-sein“ bedeutet. Die Bedeutung „stumpf-sein“ ist im Hebräischen durch Jirm. 31, 28. 29 und Qoh. 10, 10., wo vier H. S. כָּהָה lesen (vgl, Fürst Wb, s. v.). gesichert. Die Bedeutung „matt-schwach-sein“ ist von der

Wurzel כָּהָה in Verbindung mit Licht, Farbe, Augen, Alter und Mut durch zahlreiche Stellen des hebräischen Bibeltextes bezeugt. Im Aramäischen aber kann diese Bedeutung auch für die Wurzel קהה mit Targ. Jer. II. Gen. 32, 26 und Targ. 1. Kön. 14, 4 belegt werden. Aus den Talmûden und Midraschîm endlich hat Nachmanides in seinem Commentar z. Gen. 49, 10 mehrere Beispiele angeführt, in denen das Afel v. קהר „schwach-, wankend-machen" bedeutet, weshalb er auch יִקְהַת אֵם mit „Schwäche", „Stumpfsinn" der Mutter übersetzt, und יִקְהַת עַמִּים (freilich unter Verwechslung des Peal mit dem Afel) im Sinne von חולשת עמים ושבירתם[1] augefasst hat.

Demnach ist auch der Sinn unseres Verses wenigstens insofern klar, als wir wissen, dass er die Verminderung der Machtfülle Judas und den Zeitpunkt dieses Ereignisses verkündet. Wir übersetzen: „Nicht wird Scepter (ein Stamm) weichen von Jehûdâ und Führerstab von zwischen seinen Füßen, bis dass er kommt nach Šilô und eine Abnahme (Verlust) der Stämme[2] erfährt."

So haben wir es denn diesem ephraimäischen Dichter zu danken, dass uns wenigstens eine schwache Kunde über den Zerstörer und die Zeit der Zerstörung Šilôs erhalten ist. Ein Ephraimäer war er sicherlich, das ersehen wir aus seiner Wärme und Begeisterung für die „junge Fruchtrebe" Joseph, (vgl. Hos. 10, 1. Jes. 28, 1. Ez. 19, 10) deren Wachstum, Ausdauer und Widerstandskraft er besingt, und für deren Zukunft er den reichsten Segen vom Himmel erfleht. Segensworte entströmen nur hier seinen Lippen.[3]

---

[1] Das Missverständnis entstand nur aus seinem Bestreben, den Vers auf David „Den Bändiger der Völker" zu deuten. Ebenso Gen. Rabba 99: מי שמקהה שיני כל האומות u. Targ. Jer. I. z. St.

[2] Zu עמים Stämme vgl. Gen. 49, 16. 28, 3. 48, 4. Deut. 33, 3.

[3] Anders Deut. 33, wo nach לב" מדות דר' אליעזר (Nethibôth Olâm, Wilna 1822, S. 45) in V. 7 וזאת לשמעון und dafür in V. 11, der für den priesterlichen Stamm nicht passt, ברך יהוה חיל יהודה zu lesen ist. Demnach wird hier auch Juda gesegnet.

Als Ephraimäer gibt er sich auch durch die Benennung Gottes als „Stier Jakobs“[1] und durch Anrufung des „Steines Israels“ zu erkennen. Endlich verrät er sich als Ephraimäer durch seinen Groll gegen Benjamin[2], der sich nach manchen Schwankungen[3] dauernd an Juda anschloss und an dessen Seite gegen das „Haus Joseph“ kämpfte[4]. Nur ein Ephraimäer konnte so unbefangen von der Zerstörung Silôs durch Juda sprechen, da wir ja noch sehen, welche Abschwächung sein Spruch von judäischen Händen erfuhr, und wie bald hier das ärgerliche „Zerstören“ einem harmlosen „Kommen“ weichen musste.

Aus den Worten unseres Dichters folgt indessen nicht notwendig, dass Šilô erst unter Reḥabeâm zerstört wurde; es konnte auch schon früher, nämlich in den letzten Tagen Salomos zerstört worden sein. 1. Kön. 11, 40 wird kurz erwähnt, dass Jerobeâm von Salomo verfolgt wurde. Jerobeâm musste demnach schon damals einen Aufstand des „Hauses Joseph“ veranstaltet haben, der aber misslungen war. In diesem Aufstande mag nun Silô für die Schaaren Jerobeâms den Stützpunkt gebildet haben und nach ver-

---

[1] V. 18 ib. ist jüngere Interpolation.

[2] Vgl. dagegen Deut. 33, 12, wo Benjamin „Liebling Gottes“ genannt wird. Man hatte in Ephraim erwartet, dass sich Benjamin, der „Sohn des Südens“ (vom Standpunkte Ephraims aus) seinem Ursprunge getreu dem Hause Josephs, dessen „anderer Sohn“ (בֵּן אַחֵר Gen. 30, 24) er war, anschließen werde. Der Benjaminäer Sim'i 2. Sam. 19, 21 rechnet sich noch zum Hause Josephs; aber während der Regierung Salomos, der alle antijudäischen Anwandlungen des Stammes nach dem Vorgange seines Vaters grausam unterdrückte, scheint sich Vieles zu Gunsten Judas geändert zu haben.

[3] Diese Schwankungen verrät noch der Bericht 1. Kön. 12, 17. 20 vgl. mit ib. 21. 23. Das verrät auch die Sagengeschichte, in welcher Juda mit Joseph um Benjamin kämpft. Vgl. Geiger Ztschr. VII, 284 ff. und Nachgel. Schriften IV, S. 201.

[4] Die Benjaminäer mögen die Bogenschützen sein, von deren Feindschaft der Dichter v. 23 spricht. Vgl. Richt. 20, 16; 1. Sam. 20, 20; 1. Chr. 8, 40. 12, 2; 2. Chr. 14, 7; 17, 17.

geblicher Verteidigung in die Hände der judäischen Krieger gefallen sein. Die Zerstörung des Tempels war sodann die Strafe für den hier ausgebrochenen Aufstand. Unser Dichter konnte aber auch so noch die Zerstörung Šilôs für den Anfang des Niederganges der judäischen Macht ansehen, teils weil dadurch die Erbitterung der Nordstämme gegen das Haus David noch gesteigert wurde, teils weil die Reichsspaltung tatsächlich bald darauf eintrat.

Jedenfalls ist der Tempel zu Šilô von dem judäischen Königshause in den Kämpfen, die der Spaltung des Reiches unmittelbar vorausgingen oder folgten, zerstört worden. Er wurde nicht wieder aufgebaut. Der alte, erblindete Prophet Aḥijâ verlebte darum seine letzten Tage in Groll gegen den König Jerobeâm. Warum dieser nachmals gerade Bêth-Êl zum Sitze eines „Königs-Heiligtums" erwählte, ist nicht aufgeklärt. Aus der gleichzeitigen Wahl der nördlichsten Stadt Dan für die Aufstellung eines neuen Jahwebildes scheint hervorzugehen, dass sich ihm Bêth-Êl als südlichste Stadt seines Reiches besser für den ausgesprochenen Zweck eignete, die Bewohner des mittleren Landes von der Wallfahrt nach Jerusalem zurückzuhalten (1. Kön. 12, 28. 30 b). Es mag aber auch sein, dass der wohlbegründete Ruhm des Tempels zu Bêth-Êl, woselbst der „Stein Israels" stand, für diese Wahl den Ausschlag gab.

Wieso nun die traditionelle Ansicht über den Zeitpunkt der Zerstörung Šilôs entstand, nachdem der Redactor der Königsbücher den Bericht hierüber an der richtigen Stelle gestrichen hatte, ist nicht schwer herauszufinden. Seitdem sich durch die Promulgirung des Deuteronomiums unter Jošijâhû in den prophetischen Kreisen die Anschauung verbreitete, dass schon Moses die Centralisation des Opferwesens beabsichtigt hatte, wurden alle Bâmôth der

alten Zeit, gleichviel ob sie Jahwe oder anderen Göttern geweiht waren, als unrechtmäßige Opferstätten angesehen. Man construirte sich nun die nachmosaische Zeit im Geiste der neuen Anschauung und zweifelte nicht daran, dass schon in der ganzen Zeit vor der Erbauung des salomonischen Tempels ein Centralheiligtum bestanden hatte. Als solches sah man zunächst den silonischen Tempel an, in welchem die „Lade Gottes“ seit den Tagen Josuas ihren Sitz gehabt hatte. Hätte nun dieser Tempel noch neben dem salomonischen Tempel bis zur Reichsspaltung bestanden, so wäre dadurch die Anschauung von der Centralisation des rechtmäßigen Opferdienstes alterirt worden, weil der silonische Tempel allgemein als ein von Jahwe erwähltes Heiligtum galt, und nicht leicht auf das Niveau der anderen götzendienerischen Bâmôth herabgedrückt werden konnte. Schon aus diesem Grunde musste man die Zerstörung Šilôs in die Zeit Êlis verlegen, und es ist noch zu verwundern, dass das nicht daselbst ausdrücklich vermerkt wurde. Wahrscheinlich erschloss man die Tatsache aus der Ueberführung der Lade nach Qirjath-Jeârîm, die man natürlich nicht für einen Raub, sondern für die notwendige Folge der Zerstörung Šilôs ansah. Durch diese Annahme wurde aber auch noch eine andere Schwierigkeit beseitigt. Auch der Tempel zu Nôb, von dessen Priesterschaft David unterstützt worden war, und welchem Abjâthâr, der Priester Davids, vormals angehört hatte, konnte nicht für eine ungesetzmäßige Bâmâ angesehen werden, ebensowenig wie der Tempel zu Gibeôn, woselbst Salomo nach seiner Krönung das Weiheopfer darbrachte, und wo Jahwe ihm im Traume erschien. Auch diese mussten daher zum Range von Centralheiligtümern für die Zeit vor der Erbauung des salomonischen Tempels erhoben werden. Das konnte aber nur geschehen, wenn sie als solche nicht neben, sondern nach einander bestanden hatten. War nun Šilô gleich nach der Schlacht bei Êben-Haëser von der Philistern zerstört worden, so rückte Nôb in die Stellung desselben vor,

und da Nôb später von Saul zerstört wurde, so konnte wieder Gibeôn als Centralheiligtum angesehen werden.[1]

Jirmijâ verrät noch mit keiner Silbe die Rückdatirung der Zerstörung Šilos (vgl. 7, 12. 14). In seiner Zeit entstand ja erst die Anschauung von der Ungesetzlichkeit der Bâmôth; die Consequenzen hieraus zu ziehen war darum erst den Späteren vorbehalten. Der erste, der die Zerstörung Šilôs früher ansetzte, war der Verfasser des 78. Psalms. In V. 60 spricht noch der Verfasser von der Zerstörung des Tempels ohne genaue Zeit-Angabe: „Und er (Jahwe) verließ die Wohnung Šilôs, das Zelt, darin er gewohnt unter den Menschen." Aber in V. 67 ff. deutet er den Zeitpunkt des Ereignisses unverkennbar an durch die Reihenfolge, die er bei der Aufzählung der Begebenheiten beobachtet: „Und er verschmähte das Zelt Josephs, und den Stamm Benjamin[2] erwählte er nicht; und er erwählte den Stamm Juda, den Berg Zion, welchen er liebt." Das „Zelt Josephs", das Jahwe verschmähte, ist offenbar der silonische Tempel, der im Gebiete Ephraims lag. Indem er aber von der Verschmähung desselben an erster Stelle spricht, dann die Verwerfung Sauls und zuletzt die Erwählung Davids anführt, ist seine Meinung unverkennbar, dass die Zerstörung Šilôs vor der Krönung Sauls, also unmittelbar nach der Schlacht bei Êben-Haëser stattgefunden hat.

Derselben Auffassung begegnen wir sodann im Seder-Olâm § 13 und in der ganzen talmudischen und rabbinischen Litteratur, woher sie die Exegeten der älteren und neueren Zeit empfangen haben.

---

[1] Vgl. Mischna Sebachim XIV, 6. 7. 8.

[2] So liest Sifré, ed. Friedmann Deut. § 352 S. 145[b] statt אפרים. Obgleich keine alte Version und kein Codex diese Lesart bezeugt, so hat sie doch alle Wahrscheinlichkeit für sich. „Man darf da erwarten, dass der Dichter in der Darstellung, wie Gott das Vordavidische verworfen habe, nicht bloß des früheren Heiligtums, Šilô (v. 60) = Zelt Josephs (67), sondern auch des vordavidischen Herschers, Sauls gedenken, wenigstens ihn andeuten werde," sagt Geiger in der Ztschrft. IV, S. 101, A.

Glücklicher Weise aber vermochte man bekanntlich trotz der eifrigsten Diaskeue in der nachezraischen Zeit auch sonst nicht alle Unebenheiten und Widersprüche des aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzten Textes der heiligen Schrift auszugleichen. Die mit der Zeit immer wachsende Verehrung des Textes schützte sodann die stehengebliebenen Reste aus abweichenden Berichten, die man jetzt durch Hermeneutik mit der herschenden Anschauung zu versöhnen suchte. Jenem Unvermögen und dieser Verehrung hat die biblische Kritik es zu danken, wenn es ihr gelingt, den wahren Entwicklungsgang der Geschichte allmählich aufzuhellen und dadurch eine richtigere Beurteilung des israelisischen Altertums anzubahnen.

Die Formenverhältnisse des Wortschatzes und die sprachlichen Baustile.

Ein Beitrag zur Aesthetik der Sprache.

Von Dr. Otto Kares.

II.

Man fürchte indessen nicht, dass hier der kühne Versuch gemacht werden solle, der Reihe nach die Paragraphen irgend einer besonderen Formenlehre und Wortbildungslehre zu verfolgen und Schritt für Schritt ästhetisch zu beleuchten. Nichts weniger als irgend ersprießliche und genießbare Früchte ließen sich von einem solchen Verfahren erwarten. Denn bekanntlich ist ja über der eifrigen Erforschung der Lautsysteme die Entwicklung der indoeuropäischen Wortbildungsgesetze bisher noch allzu stiefmütterlich bedacht worden. Auch tritt ja der volle ästhetische Wert der besonderen Formendetails erst bei der übersichtlichen Vergleichung mit den entgegengesetzten

Stilformen hervor, wie sie den anders angelegten Sprachen aller Zonen eigen sind, deren Kenntnis noch eine unvollkommene, zur umfassenden Ueberschau durchaus ungenügende ist. So lange eine solche abschließende Beurteilung der sprachlichen Tatsachen noch in weite Ferne gerückt ist, fordert die Natur des Gegenstandes eine unerlässliche Vorarbeit: die Feststellung der leitenden Gesichtspunkte. Es handelt sich um die Darlegung, dass und wie die ästhetische Wirkung der Sprachen durch ihre Formenverhältnisse bedingt ist, oder kurz gesagt um eine Begründung des ästhetischen Gewichtes der Sprachformen.

Der Nachweis, dass die letzteren wirklich eine solche Tragweite für die menschliche Empfindung haben, könnte schon dann für erbracht gelten, wenn dargetan würde, dass jene die Wurzeln umkleidenden Elemente mit Recht und im vollen Sinne des Wortes Formen heißen. Denn wenn dieser Name nicht bloß auf einer immerhin hinkenden Vergleichung beruht, wenn er vielmehr das innerste Wesen und die Kraft der im Dienste des Wortbaues und der Wortbiegung stehenden Lautverbindungen trifft, so müssen auch die Leistungen dieser Lautproducte, soweit dies auf sprachlichem Gebiete möglich ist, dieselben sein, wie sie die reiche Welt der Formen in Kunst und Natur überhaupt zeigt.

Wo auch immer unserem Blicke das Ungegliederte, Ungeformte begegnet, so nennen wir es unförmlich, unschön. Die aller architektonischen Gliederung entbehrende Wand eines Gebäudes, die sich in platter, ununterbrochener Eintönigkeit hinzieht, widerstrebt dem Schönheitssinn; sie erscheint uns formlos und starr, wenn sie auch Formen hat, die der Mathematiker bestimmen und messen kann. Was wir an ihr vermissen, ist die Belebung durch mannigfaltige Glieder, die sich zu einem wolgeordneten Ganzen zusammenschließen und die uns das Innere des Gebäudes veranschaulichen, seiner Idee und Bestimmung

einen Ausdruck geben. Was ihr gebricht sind Formen, in denen das innere Leben des Zeitalters oder auch des einzelnen Künstlers in seiner Individualität hervortritt. Verhält es sich nicht ebenso mit dem Sprachbau? Auch die Lautcomplexe der einsilbigen Sprachen, die wir formlos nennen, haben unleugbar als feststehende Verbindung artikulirter Töne eine bestimmte Lautform. Was uns aber die Form in höherem Sinne ihnen absprechen lässt, ist der Mangel an Gliederung, durch welche die Teile des Wort- und Satzbaues in ein unterschiedliches und mannigfach belebtes Verhältnis treten, das neben dem Inhalte der Vorstellungen auch zugleich die Formen des geistigen Lebens offenbart. Und zwar sind es auch hier nicht etwa die allgemeinen, notwendig überall gleichen Formen des Denkens, die sich in den verschiedenen Stilformen des Sprachbaues verwirklichen; das eigenartige Seelenleben der Völker und der Zeiten verkörpert sich in den Sprachformen, in denen sich ja die sprachbildende Gemeinschaft ihre Anschauungen nach ihrer besonderen Weise zur Vorstellung bringt und demgemäß im Laute ausprägt. Auch auf dem Gebiete der Sprache also suchen wir in der Form den Ausdruck eines Inneren. Auch hier erwarten wir von der Form, dass sie die Starrheit einförmiger Lautmaterialien aufhebt und die Sprache gleichsam zu einem entwicklungsfähigen, lebensvollen Organismus macht.

Es entspricht vollkommen dem Gange der sprachlichen Entwicklung, dass wir die Bildungselemente der Sprache als Formen im eigentlichen Sinne in einen Gegensatz zu den Wurzeln stellen und dass wir in diesen die Stoffe sehen, welche durch die formgebende Tätigkeit der Sprachbildung bearbeitet, gestaltet und belebt werden. Das Wesen der formlosen Sprachen beruht ja grade darauf, dass die Wurzeln in ihrem Lautbestande unangetastet bleiben und keinerlei Bildungskeime treiben. Die Wortgebilde formloser Sprachen tragen deshalb ganz den Charakter

bloßer Naturproducte, denn sie verharren unwandelbar auf der Stufe roher Unmittelbarkeit, die nur die erste unwillkürliche Regung der Empfindung zum Ausdruck bringt. Umsonst suchen wir in ihnen das Gepräge einer freien Entfaltung und Entwicklung, wie sie das Kennzeichen des aus der Naturbefangenheit sich emporringenden Menschengeistes ist. Das aufstrebende Geistesleben der Menschheit kann nicht gedacht werden ohne jene Individualität und Besonderung, die sich innerhalb des sprachlichen Lebensgebietes in dem wirkungsreichen Differenzirungstrieb betätigt. Dieser bringt zuerst die starren Lautmaterialien in den rechten Fluss, lässt die gemeinsame Wurzeleinheit in Gegensätze auseinander gehen, aber grade in der Beziehung der Gegensätze wider herschend hervortreten, so dass es dem individuellen Leben der sprachbildenden Volksseele möglich wird, seinen inneren Gehalt durch Formengestaltung darzulegen.

Denn der instinktive Gestaltungsdrang äußert sich zunächst nur in der mit der individuellen Lautempfindung zusammenhängenden phonetischen Umwandlung und Erweiterung der Wurzeltypen. Aber alsbald bemächtigt sich die sprachempfindende Volksseele dieser Differenzirung der Formen, um die bloß lautlichen Unterschiede zugleich zu wahrhaft bedeutsamen zu erheben, und indem nunmehr die Formen dazu dienen, eine allgemeine Grundbedeutung zu modificiren und enger zu fassen, führen sie dazu, dass nicht bloß die Starrheit, sondern auch die embryonische Unbestimmtheit der Wurzel überwunden werde. Noch heute können wir ja in unserer Muttersprache warnehmen, dass die durch Ableitung differenzirten Wortgebilde eine weit größere Bestimmtheit, eine schärfer begrenzte Bedeutung haben als diejenigen, welche der Nacktheit der Wurzeln näher stehen. Man vergleiche nur den Begriffsumfang von Schlag und Schlacht, schlagen und schlachten, Schuss und Schößling, Hang und Anhänglichkeit, Zug und Zügel, Zögling, Zucht. Da

sich mit mathematischer Berechnung nachweisen lässt, dass der vokalische und konsonantische Lautvorrat einer Sprache nur eine verhältnismäßig sehr kleine Zahl von Wurzelschöpfungen zulässt, so müssen die auf Wurzeln beschränkten Sprachen an erheblicher Vieldeutigkeit und Dunkelheit leiden. Denn die geringe Zahl der Lautbilder reicht für die Fülle der menschlichen Vorstellungen keineswegs aus. Nun könnte ja diese Unbestimmtheit der Wurzelbedeutung zum Teil auch dadurch gehoben werden, dass der einfache Worttypus, wie es im Chinesischen geschieht, gewissermaßen zu einem Thema musikalischer Variationen gemacht wird, welche der Verschiedenheit des mit der Wurzel verknüpften Sinnes entsprechen. Aber wenn gerade der articulirte menschliche Laut vor jeder anderen, durch die Höhe und Tiefe des Klanges bestimmten Tonreihe den Vorzug der Bestimmtheit, Deutlichkeit und Schärfe voraus hat, mit der er die Vorstellungen bezeichnet, so muss es naturgemäßer und kunstgerechter erscheinen, der vagen Allgemeinheit der Wurzelbedeutung durch artikulirte Formengebung abzuhelfen, als mit Verschmähung dieses wertvollen Materials, aus dem die Wurzeln selbst schon zusammengesetzt sind, zu dem heterogenen Hilfsmittel einer bloßen Modulation der Stimmhöhe zu greifen. Denn die Musik ist, wie Vischer bemerkt, zwar die reichste Kunst, indem sie das Unsagbare sagt, aber auch die ärmste Kunst, da sie nichts sagt. Der unarticulirte Ton als Ausdruck dunkler Empfindung gestattet kein wahres Formen, das doch allein als homogenes Mittel gelten kann, vieldeutige Stoffwörter näher zu bestimmen. Denn die letzteren selbst beruhen ja wie alles Sprechen überhaupt auch schon auf einem inneren Hergange, den wir reines Formen nennen können. War doch das Stoffwort selbst die lautliche Darstellung eines im Geiste bereits vorgefundenen Stoffes, eines umgrenzten Bildes der inneren Anschauung.

Zudem aber führt nach unserem ästhetischen Gefühl

das Aneinanderreihen der durch gleiche Structur und durch gleiches Gewicht der Bedeutung einförmig erscheinenden Wurzeln in der menschlichen Rede eine Monotonie herbei, zu deren Beseitigung der Wechsel der Klanghöhe nicht genügen kann. Wir fordern die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Silbenzahl und des rhythmischen Wechsels, der in der verschiedenen Quantität und Betonung der Silben hervortritt. Aber selbst dies wäre für sich nicht das Höchste, was formenfrohe, plastisch beanlagte Völker zur Belebung ihrer Sprachgebilde leisten können, wenn es nicht durch jenen höheren, ideellen Rhythmus verstärkt würde, der in dem bedeutungsvollen Wechsel der Wurzelsilben und der Bildungs- und Abwandlungssilben schon an sich liegt. Jene und diese Art des Rhythmus sind auseinander zu halten, denn sie fallen nicht notwendig zusammen. Können doch, allgemein gesprochen, die Silben, welche formale Bestandteile der Sprache in sich schließen, ebensowol kurz wie lang, unbetont wie betont sein. Die gegensätzliche Bestimmung, nach welcher die Bildungs- und Abwandlungssilben die bloßen Beziehungen und Formen der Anschauung, die Wurzelsilben dagegen den eigentlichen Kern und Gehalt der Vorstellung ausdrücken, begründet eine Verschiedenheit des inneren Gewichtes, das jenen baulichen Gliedern der Sprache zukommt, eine lebendige Mannigfaltigkeit in der Aufeinanderfolge wuchtiger und leichterer Sprachbestandteile, die dem wirkungsvollen Gegensatze von Stamm und Blattwerk, von Statue und Gewandung analog ist. Erst wenn wir so nicht bloß auf das Maß und den Accent der Silben achten, sondern sie nach ihrer Function im Sprachorganismus wägen, kommt uns die schöne Harmonie zum Bewusstsein, mit welcher die gegenüberstehenden Verhältnisse von Gehalt und Form durch die indoeuropäischen Sprachen ausgleichend behandelt sind.

Gegenüber der Starrheit und stofflichen Schwerfälligkeit der isolirenden Sprachen wird, wie wir sahen, durch das Eingreifen des Formungstriebes in das Leben der Sprache ein entschiedener geistiger Fortschritt bezeichnet. Durch die bedeutsame Scheidung von Stoff und Form erhebt sich der innere Sprachsinn über die bloß sinnliche Auffassung des Vorstellungsinhaltes. Aber die Ausbildung des formellen Elementes in der Sprache erfolgt nicht mit einem Male oder ganz unvermittelt, sondern nur stufenweise und ganz allmählich. Das ist der eine Punkt, der bei der Prüfung des Tatbestandes Beachtung verdient. Und nicht bloß in der geschichtlichen Entwicklung ist jener in seiner allgemeinen ästhetischen Bedeutung dargestellte Gegensatz zwischen Stoff und Form ein relativer: auch die Formen der fertigen Sprache sind hinsichtlich ihres functionellen Wertes als Trägerinnen ideeller Beziehungen nicht alle auf eine und dieselbe Linie zu setzen. Nicht alle stehen in gleich absoluter Gegensätzlichkeit den stofflichen Elementen der Sprache gegenüber. Gehen wir zuerst auf den letzten der beiden Punkte ein und beobachten die verschiedenen Grade, in denen die verschiedenen Kategorien sprachlicher Formen das Princip der Entsinnlichung und Vergeistigung vertreten.

Auch bei Sprachen, die sich noch nicht zu einer flectirenden Abwandlung des Nomens und Verbums erhoben haben, können wirkliche Formelemente vorkommen, die mit der Wurzel zu einer untrennbaren Einheit verschmelzen. Diese ungrammatischen Bildungen bezeichnen dann aber nicht die Vorstellungsform, sondern sie bestimmen den Vorstellungsstoff nach seiner materiellen Seite, z. B. den Gegenstand nach seiner Größe, Dicke oder Kleinheit die Tätigkeit nach ihrer Stärke oder Schwäche. Bei den Botokuden Brasiliens heißt ein Strom *ouatou*, der Ozean aber *ouatou-ou-ou-ou*. Das madagassische *ratschi* heißt: schlecht, *ra-a-atschi:* sehr schlecht. Solche und ähnliche

Intensivbildungen können dann auch als naives Ersatzmittel für die mangelnden Flexionen verwendet werden, wie uns z. B. Humboldt belehrt, dass in der Kawisprache am Verbum die grammatische Mehrheit der tätigen Person durch die Frequentativform des Verbalstammes, also durch eine materielle Bestimmung passend umschrieben werde (Humboldt, Kawisprache, S. 161), wie wenn *dicens* bedeutete: er sagt, und dazu der Plural *dictitans*: sie sagen, gebildet würde (Steinthal, die Classification der Sprachen, dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee, S. 75). Ebenso kann auch das Intensivum den Superlativ, oder auch den Plural vertreten, wie im Malayischen *raja-raja* Fürsten, *orang-orang* Menschen, Leute bedeutet.

Diese Kategorie der Sprachformen scheint also einen leichten, unmerklichen Uebergang zu den immateriellen grammatischen Formgebilden zu bieten. Gleichwol wird die hiermit gegebene Vorstufe der Flexion in vielen Sprachen der Erde nicht überschritten, und anderseits entwickelt auch da, wo die Sprache eine flectirende geworden ist, jene erste Formengattung noch immer bis in die Gegenwart hinein eine reiche Fülle von Bildungen. So zeigt das vorgesetzte *m* im Hebräischen den Ort an, wo sich etwas befindet oder wo eine Handlung vor sich geht. (*ma"jān* Quellort zu *'ajin*, Quelle, *mil'schah* Gurkenfeld zu *kischuim* Gurken, *misbeach* Altar zu *sabach* schlachten, opfern, *mid'bar* Trift zu *dabar*, führen, treiben.) Dieselbe Bedeutung hat die griechische Form *-ών*, *-ῶνος* in *ἀμπελών*, Weingarten, *ἀνδρών*, Männerstube, *μελετών*, Uebungssaal u. a. Die öftere Widerholung einer Handlung drückt die Ableitungssilbe *αζ*, *ιζ* aus, wie *ῥιπτάζειν* (von *ῥίπτειν*) hin- und herwerfen, *στενάζειν* viel und sehr seufzen, *αἰτίζειν* betteln (zu *αἰτεῖν* fordern), und weil das Annehmen von Sitten, wie auch Sprache und Parteistellung aus den widerholten Eindrücken der Gewohnheit hervorgeht, auch Formenreihen wie *μηδίζειν* medisch gesinnt sein, *ἑλληνίζειν* griechisch reden, *δωριάζειν* dorisch reden, *φιλιππίζειν* es

mit Philippus halten. Hiermit vergleiche man die lateinischen Frequentativa und Intensiva auf *itare,* wie *agitare* eifrig, hastig treiben (zu *agere*), *crocitare* krächzen (zu *crocire*). Dem entspricht dann im Deutschen die Ableitungssilbe *az, ez,* von der uns noch heute ein bedeutsames *z* geblieben ist in Zeitwörtern wie schluchzen, schmatzen, lechzen, schnalzen, jauchzen, ächzen, krächzen, grunzen, seufzen, blitzen, mutzen. Die althochdeutschen Worte lassen den verstärkenden Wert der Form noch deutlicher hervortreten: **slucch-azz-en,* zu **slucch-ôn* (schlucken), *chrocch-ez-an,* ablautend zu *chrahh-ôn* (krachen), *blecch-azz-en* zu *blich, blicches* (Blitz), *mucc-azz-en* (leise reden, mucken, mucksen). Im Mittelhochdeutschen finden wir noch *smackezen* neben *smacken* (schmecken), *lëchzen* neben *lëchen* (austrocknen, leck werden), *snalzen* neben *snallen* (schnellen), *jûchezen* neben der Interjection *jûch, grunzen* neben *grinnen* (knirschen), *siufzen* neben *sufen* (schlürfen). Doch alle Bildungssilben, die den Inhalt einer Vorstellung in den verschiedensten Richtungen bestimmen, hier vorzuführen, hieße, auch wenn wir uns auf die deutsche Sprache beschränkten, über die Grenzen sprachphilosophischer Betrachtungen hinausgehen. Gehören doch hierher alle eigentlichen Wortbildungsformen, sofern sie ursprünglich bedeutsam waren oder hinterher bedeutsam geworden sind: die auf die Abstammung von einem Geschlechte hindeutenden patronymischen Formen *-ung* und *-ing*, welche letztere auch den Münzfamilien als Suffigirung dienen (Schilling, Pfenning, Silberling, ahd. *cheisuring*, d. i. Kaisermünze, ags. *feorþing*, engl. *farthing*), Femininbildungen wie *-in* (mhd. *-în* und *-inne*), diminutive Ableitungsformen wie das nhd. *-chen*, das ältere *-il*, nhd. *-el*, woraus sich *lein* entwickelt (got. *barn-ilo*, Kindchen, *att-ila*, Väterchen, *wulf-ila*, Wölfchen; Hänsel, Gretel, Eichel, eigentlich das Junge der Eiche, ahd. *eihhila*, Morgel, ahd. *morhila*, die kleine Möhre), ferner die Formen der zahlreichen *nomina agentis* auf *-areis, -âri, -ære*, nhd. *-er*, zu denen noch eine Reihe von Analogiebildungen auf *-ner* hinzutritt, wie Harfner, Bildner, Glöckner, Schuld-

ner, das Suffix *-ein*, *-în*, nhd. *-en*, welches das Attribut des Stoffbestandes bestimmt, samt der unorganischen Nebenform *-ern* in steinern, stählern, die collective Bildungssilbe *-ah*, *-ech*, *-ach*, nhd. *-ich*, *-icht* in Worten wie Reisich, Fittich, Kehricht, Röhricht, die uralte Form der verba causativa, jenes *i* (*j*), das in der gotischen Sprache noch als Kennlaut der ersten schwachen Conjugation gilt, in neuhochdeutschen Zeitwörtern aber, wie nähren, setzen, verhüllen in einem bedeutsamen Umlaut des Wurzelvokals nachwirkt u. a. m.

Natürlich berührt sich diese Klasse sprachlicher Formen oft nahe genug mit derjenigen, welche die Wortbildungselemente einschließt, die nur für die Bestimmung des Redeteils entscheidend sind, wie z. B. die für nominale oder verbale Gebilde maßgebenden Auslaute des Stammes. Oft fallen beide zusammen. Trotzdem muss man, wenn man die Gesetze des inneren Sprachlebens überschauen will, die beiden verschiedenen Principien der Formenbildung auseinander halten. Die ungrammatischen Wortbildungsformen bestimmen die Vorstellung nach ihrem Inhalte, die Wortgattungszeichen geben ihr eine bestimmte, bloß ideelle Form, sei es eine substantivische, adjektivische oder verbale. Beispielsweise kann ja die Ableitungssilbe *-il-*, welche diminutive Bedeutung hat, ebensowol vor einen Nominalstamm wie vor einen Verbalstamm treten. Gibt es doch gar manche Sprachen, welche Nomen und Verbum nicht scheiden und doch Inhaltsbestimmungen durch Wortformung ausdrücken. So sehr uns solche Sprachen auch noch in der geistigen Unreife des Kindesalters zu verharren scheinen, so ist doch schon mit der ersten Anwendung des Formtriebes auf den Inhalt der Vorstellung ein entscheidender Wendepunkt für die logische und ästhetische Entwicklung der Sprache gegeben.

Welcher Gewinn der höheren Sprachempfindung durch diese ursprünglichste Art von Wortbildungsformen gebracht

worden ist, wird uns am besten klar, wenn wir erkennen, warum diese sprachlichen Elemente mit Fug und Recht als Formen angesehen werden, obgleich sie sich nur auf den Stoff der in der Wurzel ausgedrückten Vorstellung beziehen. Wollten die Botokuden den Ocean bezeichnen, so konnten sie dies ja auch durch Bildung eines neuen wurzelhaften Lauttypus tun, der mit *ouatou*, so wenig gemein hatte wie unser Wort Ocean mit Strom. Dann wäre die Bezeichnungsweise eine rein stoffliche gewesen. Oder sie konnten auch an *ouatou* anknüpfen, indem sie zur Unterscheidung von der Bedeutung „Strom“ ein zweites Stoffwort beifügten, das die Größe andeutete. Sie hätten dann etwa von einer „kleinen Wassermasse“ und einer „großen Wassermasse“ geredet. Oder aber sie konnten das Weltmeer den „Sammler der Ströme“ nennen, und wenn sie dies in der Form der Zusammensetzung („Stromsammler“) mit Betonung des attributiven Beziehungswortes taten, so war schon der wichtige Schritt zur Synthese geschehen, die sich so charakteristisch von dem Verfahren mosaikartiger Nebensetzung oder Parathese abhebt. Indem sie aber den Ocean *ouatou-ou-ou* nannten, gingen sie weiter: sie unternahmen eine Umformung des gegebenen Lautstoffes selbst. Sie verstärkten die Wurzel durch einen Zuwachs, der für sich allein genommen ohne Bedeutung war. Sie schufen ein an sich unselbständiges Wortbildungsglied, eine Lautform, durch welche mithin in einer wirklich formalen Weise der Inhalt des vorzustellenden Bildes bestimmt wurde. Sie taten dies, indem sie eine gewisse Art von Reduplication anwendeten, die nunmehr auch in hundert anderen Fällen im Sinne der Verstärkung gebraucht werden konnte. Das Wesen der Wortbildungsform als solcher ergibt sich uns in diesem Beispiele aus dem Gegensatze aller der Möglichkeitsfälle, wie man die Vorstellung des Oceans auf dem Wege rein stofflicher Lautbildung hätte ausdrücken können. Zugleich wird dadurch jeder Zweifel beseitigt, dass die Wortbildungsformen

in der Tat eine formale Function haben und einen berechtigten Namen führen.

Was aber von der Reduplication in obigem Falle gilt, das lässt sich auch von allen anderen formalen Bildungsmitteln der Sprache behaupten. Wäre in dem Compositum „Stromsammler“ das zweite Glied infolge eines phonetischen Wandels in seinem Bedeutungswerte verdunkelt worden, so wäre es zu einem Suffix herabgesunken, um damit ebenfalls in den Kreis der eigentlichen Sprachformen einzutreten. Ja selbst ohne alle lautliche Zutat kann demselben Principe der formalen Bestimmung des Wurzelinhaltes genügt werden: durch inneren Vokalwandel, durch bedeutsame Vokalsteigerung. Oder die Modification der Grundanschauung kann durch Gemination, durch Verdoppelung des auslautenden Wurzelconsonanten zum Ausdruck gebracht werden.

Durch das Princip der Wurzelformung erfuhr offenbar die Fülle sprachlicher Darstellungsmittel eine quantitativ und qualitativ höchst bedeutende Bereicherung. Denn das Schema Stoff + Stoff muss für die nähere Bestimmung einer Grundvorstellung schon deshalb weit weniger edel und kunstgerecht erscheinen als das neue Schema Stoff + Form, weil Zweck und Mittel nur in dem letzteren einander entsprechen und im Gleichgewichte stehen. Denn wenn die Modification eines Vorstellungsinhaltes durch Sprachmaterie, statt durch Sprachform lautlich verkörpert wird, so ist das angewendete Mittel ein unverhältnismäßiges, weil es in Anbetracht des Zweckes einen unangemessenen Ueberschuss von Kraft in sich schließt. Das geringere Gewicht und die Unterordnung einer an sich unselbständigen Form unter den Stoff kommt harmonischer mit dem Wesen der geforderten Leistung überein.

Zugleich ist die Wortbildungsform für die Entsinnlichung der Sprache deshalb so wichtig, weil sie ganz neue Kategorien der Anschauung begründet, weil sie

eine neue Verwandtschaft der Vorstellungen und Wortgebilde stiftet, die auf der Gemeinsamkeit der Ableitungssilbe und ihrer inneren Beziehung beruht. So tritt z. B. der Gegensatz des männlichen und weiblichen Geschlechtes nach seiner allumfassenden, die belebte Schöpfung beherschenden Bedeutung in der regelmäßigen Widerkehr besonderer Genussuffixe des Nomens hervor. Im Grunde stehen ja der Sprache in dieser Beziehung verschiedene Wege offen. Man konnte bei der Bezeichnung beseelter Geschöpfe entweder von dem Geschlechte ganz absehen, wie in den Worten: Mensch, Kind, Pferd, Maus. Oder man konnte die Geschlechter wurzelhaft unterscheiden, wie: Knabe, Mädchen, Hengst, Stute. Dort hatte die Benennung den Charakter der Allgemeinheit und des Begriffsmäßigen; hier wurde zwar im Gegenteil der individuelle Unterschied lebhaft betont, aber es fehlte an dem Ausdruck der Zusammengehörigkeit der auf einander angewiesenen Geschlechter derselben Gattung. Diese forderte vielmehr denselben lautlichen Grundtypus für das von der Natur gegebene Paar. Der Sprachsinn fühlte also das Bedürfnis, die Geschlechter durch Motion zu unterscheiden. Von mehreren neben einander bestehenden Formen setzte sich die eine für das männliche, die andere für das weibliche Geschlecht fest, wie das altindische *dêvá* für Gott, *dêvî* für Göttin (*rấjan*, König *râjñí*, Königin). Indem man dann solche und ähnliche Formen wie das sanskritische *-tarja-* neben *-tar*, das lateinische *-trīc-* neben *-tōr-*, das deutsche *-inna-*, *-in* zu stehenden Suffixen machte, gewann man ein Darstellungsmittel, welches Bild und Gegenbild prägnanter und ausdrucksvoller gegenüberstellte, als es die nüchterne analytische Sprachweise tut, die das geschlechtlich indifferente Substantiv durch ein selbständiges Attribut bestimmt, wie etwa das englische *male prisoners* und *female prisoners*.

Oder man denke an die weite Perspective, welche die einfache Andeutungssilbe der *nomina agentis* *-tar-* (-τηρ-,

-τορ-, *-tōr-*) für fortgesetzte Sprachbildung eröffnet. Auch sie bezeichnet einen ganz neuen Gesichtspunkt der Benennung. Nicht bloß dass sie es ermöglicht, die Menschen nach der besonderen Sphäre ihres Wirkens und Schaffens vorzuführen, den König als Herscher, die Magd als Schaffnerin, den Priester als Beter (wie im altbaktrischen *zao-tar* — von *zu* beten), die Mutter als Trägerin (zend *bare-thri*), den Zeugen als Wisser (*ἵστωρ* von *-ιδ* wissen,[1]) den Rachegeist als Scheucher, Treiber (*ἀλάστωρ*)[2]; auch das Treiben der Tiere können ähnliche Suffixe bedeutsam hervorheben, wie dies z. B. in den deutschen Namen Käfer, d. i. Nager (*kifen*, nagen) und Sperber, d. i. Sperlingsräuber (ahd. *sparwâri* Sperber; got. *sparwa* Sperling) geschieht.[3] Welche Bereicherung die Sprache durch die Mehrung und durch die Erhöhung der Gesichtspunkte erfährt, nach welchen man Wesen und Dinge be-

---

[1] Hiermit vergleiche man das altslavische *vid-okŭ* Zeuge (ahd. *gi-wizo*) und das englische *witness* Zeugnis.

[2] Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 3. Aufl. S. 509.

[3] Wie sehr die sprachgestaltende Volksseele das Bedürfnis hat, solche ausdrucksvolle Formensippen durch stete Neubildungen zu vermehren, zeigt besonders auch das Beispiel der sog. Tochtersprachen. Sie begnügen sich nicht mit den von der Muttersprache überkommenen Gebilden, die das Erbinventar der Formensippe ausmachen, sondern sie verwenden fort und fort in ungeschwächter Productionskraft das ihnen überlieferte Formengepräge zu weiteren Schöpfungen. Hierdurch beweisen sie, dass ihnen die ererbten Ableitungssuffixe nicht zu bedeutungslosen Lautelementen herabgesunken sind, sondern dass sie eine lebendige Empfindung für den functionellen Wert derselben sich bewahren. So lehnen sich zwar im Französischen *amateur*, *créateur*, *serviteur* u. a. unmittelbar an lateinische Vorbilder an; angeglichen aber sind *bienfaiteur* und *malfaiteur*. Und nach der Analogie von *empereur*, *gouverneur* u. s. w. behandelt dann weiterhin die Tochtersprache die Endung *-eur* als bequemes Suffix des Verbalstammes und findet darin das Mittel zu einem unübersehbaren Reichtum von Wortschöpfungen, wie *coureur*, *danseur*, *buveur* u. a. Ebenso fruchtbar erweist sich zu einer an Nominalstämme anknüpfenden Bildung von Personalsubstantiven das Suffix

nennt, liegt auf der Hand. Welches Benennungsmerkmal könnte neben denen der Farbe, Gestalt, Eigenschaft bedeutsamer und lebensvoller sein als das der Action? Ist aber neben der alten Form der *nomina agentis -tar-*, die für Personen verwandt wird, das Suffix *-tra-* von Dingen im Gebrauch, so findet eine gewisse Art von metonymischer Uebertragung der jener Form eigentümlichen Grundbedeutung auf das Leblose statt. Die durch die Anfügung der Silbe *-tra-* gekennzeichnete Formensippe fasst das Werkzeug, das Organ von dem Standpunkte einer bestimmten Verrichtung und Wirksamkeit ins Auge. Welcher Beziehungsreichtum der Sprache durch dieses einfache Bildungsmittel erwächst, zeigt eine Umschau unter den Namen, welche die Function eines Gliedes, eines Gerätes durch die Form *-tra-* (*-tro-*) oder durch die Nebenform *-tla-* (*-tlo-*) hervorheben. Das Auge konnte, wie dies tatsächlich vorkommt, das Scharfe, das Leuchtende,

---

-aire und das volkstümliche *-ier*, die beide auf lateinische Adjectivbildungen (*arius, a, um*) zurückgehen. Man denke an *libraire, statuaire,* an *barbier, batelier, cavalier, huissier* u. a. Und auch hier umfasst dieselbe Formensippe Menschen wie Tiere: *bélier, lévrier, limier, pluvier.* Da aber die Formen *-aire* und *-ier* auch dem lat. *-arium* entsprechen können, so dient im Franz. ein und dasselbe Suffix für Personalsubstantiva und für Bezeichnung von Behältern, Gefäßen und Orten, wo das Primitive anzutreffen ist, von Gegenständen, die zu etwas gehören und gebraucht werden, von Pflanzen, die eine Frucht bringen. Vgl. *colombier, grenier, chandelier, collier, cerisier, poirier,* ja selbst *laurier, peuplier.* — Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass sich der Gestaltungstrieb der Tochtersprache nicht bloß überhaupt fruchtbar in Neubildungen zeigt, sondern auch sinnig in der Besonderung. Neben den an Verbalstämme sich anschließenden Suffixen *-teur, -eur* und den für Nomina bestimmten Ableitungssilben *-aire, -ier* (wozu wir auch noch *-ain, -en, -an* fügen könnten), verwendet man *-ien* speciell zur Andeutung wissenschaftlicher oder künstlerischer Beschäftigung (*grammairien, historien, comédien, musicien* u. s. w) und endlich *-iste,* um die zu kennzeichnen, die sich einem besonderen Zweig der Wissenschaft und Kunst widmen: *anatomiste, dentiste, herboriste, paysagiste* u. a.

das Glänzende heißen; jetzt war auch der Name Seherin zu seiner Bezeichnung möglich, wie er im Zend auftritt als *dōi-tkra* (*fem.*, von *di* sehen). Im Skr. führt es auch den Namen *nē-tra-m* das Führende, Leitende von der Wurzel *ni* (*nájati*) führen. Dann war der Mund das Sprechorgan, *vaktra* im Skr. (zu *vak* sprechen), der Arm war das Werkzeug zum Tragen (√ *bhar*): *bharitra*. Nach Fick (Wörterb. I, S. 558) ist ein idg. *gatara* Bauch, Mutterschoß auf die √ *ga, gan* zurückzuführen und als Gebärer zu fassen. Vgl. skr. *ǵaṭhara-s*, γαστήρ, γάστρα, *venter* (für *gventer*), got. *qiþus*. Der Zahn war nunmehr der Beißer oder die Beißerin, skr. *dáṃs-tra* — masc. oder *dáṃš-trā* — fem. von *daç* beißen δάκνειν. Das Ohr konnte Gehörorgan oder das Hörende genannt werden: *çrō-tra* — von *çru* hören, der Flügel Flieger oder Flugwerkzeug: *páta-tra* — (von *pat* fliegen), der Pflug Spalter, Pflüger oder Spaltewerkzeug *kŕnta-tra* — von *kart* spalten, ὄροτρο-ν zu ἀρο — ackern, *arâtrum*, böhmisch *ora-dlo* vom Verbalstamm *ora* pflügen, der Schnabel *rōs-tro* — der Nager oder das Nageorgan (für *rōd-tro* zu *rodere* nagen). Die Kehle war die Verschlingerin *grŭ-lo*, altslavisch für *grŭ-dlo* von *gar* verschlingen, der Backtrog war die Kneterin, das Knetewerkzeug, ἡ μάκτρα von μακ (μάσσειν kneten), die Striegel endlich hieß Schaberin ἡ ξύστρα zu ξύειν schaben, abreiben. Selbst der Blitz kommt in der Form *fulge-tra* als Leuchterin vor (bei Plinius). Das Deutsche zeigt nur wenige Reste des alten Suffixes *-tra-* (*-tla-*): Ruder, Nadel, Säule. Ruder, ahd. *ruo-dar*, got. **rô-þra* bedeutet also: Ruderwerkzeug (√ *rō*). Die Nadel, altsächs. *nâ-dla* (zu √ *nē* nähen) ist die Näherin, das Nähewerkzeug, wie τὸ νῆτρον das Werkzeug zum Spinnen, der Rocken. Die Säule des Schuhmachers, d. i. die Ahle, Pfrieme (ahd. *siu-la* zu √ *siw*, die uns im engl. *to sew*, im lat. *sutor*, im deutschen Saum wieder begegnet) entspricht ganz dem gleichbedeutenden böhmischen *ši-dlo* (für *šiv-dlo*) und dem altbulgarischen *si-lo*.

Mit Recht hebt Gottschall in seiner Poetik hervor, dass die *nomina agentis* auf *er* wegen ihrer Kraft und Frische in der Poesie besonders wirksam sind. Bei vielen jüngeren Wortbildungen dieser Art hat nur das Dichtertalent Pate gestanden. So redet z. B. Rückert die Muse an: Entfalterin himmlischer Zier, Gestalterin! Der Dichter kann eine Person nicht charakteristischer und bedeutungsvoller benennen als durch Hervorhebung des ihr eigentümlichen Waltens und Wirkens. Dass dem Dichter aber ein solches Ausdrucksmittel zu Gebot steht, das verdankt man der sprachgestaltenden Volksseele, welche diesen neuen Gesichtspunkt der Benennung getroffen und ihn durch Anwendung solcher Formen wie *tar, tra* zu einem allezeit verfügbaren gemacht hat. — Wenn aber der sprachliche Ausdruck zur Bezeichnung von Werkzeugen und Geräten grade die Verrichtung derselben hervortreten lässt, so ist dies ebenso sachgemäß und kunstgerecht, als wenn im gesunden Kunstgewerbe bei der Formengebung von Gefäßen und Töpfen die Function des Ganzen und der Teile in klarer Composition und sprechenden Ornamenten kräftig ausgeprägt wird.

Vor den bis jetzt besprochenen Wortbildungsformen zeichnen sich die grammatischen Formen der Sprache durch den entschieden ideelleren Charakter ihrer Bestimmung, d. h. der Beziehungen aus, zu deren Ausdruck sie dienen. Bei den ersteren war nur die Darstellungsweise eine formale, während das Object dieser Darstellung in dem concreten Inhalt dieser Vorstellung selbst lag. Die letzteren dagegen drücken nur die geistige Form der Vorstellung in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise aus. Scheinen diese beiden Formenkategorien mithin durch den unbedingtesten Gegensatz größerer Entstofflichung und Abstraction von einander getrennt zu sein, so machen es

dagegen die tatsächlichen Formenverhältnisse unserer indoeuropäischen Sprachfamilie überaus schwer, immer die Grenze zwischen beiden zu bestimmen.

Auch abgesehen von der umgestaltenden lautlichen Einwirkung, welche die Abwandlungssuffixe so oft auf die der Stammbildung dienenden Formen ausüben, ist zu bedenken, dass die letzteren in ihrer ursprünglichen Gestalt fast durchweg schon mit dem feinen Gewebe grammatischer Beziehungen verflochten sind und bereits an sich eine gewisse grammatische Bestimmtheit kundgeben. Die meisten der oben aufgeführten ungrammatischen Wortbildungsformen stehen ja bereits in der nächsten Beziehung zu den höheren Formenklassen, deren ästhetische Tragweite uns nunmehr beschäftigen soll. Die grammatische Scheidung der Redeteile erscheint ja in ihnen schon insofern vollzogen, als es entweder Nominal- oder Verbalstämme sind, zu deren Bildung jene diminutiven, patronymischen, causativen Suffixe verhelfen. Auch ist für die eingehendere Betrachtung höher organisirter Sprachen sogar der Gegensatz zwischen Wortbildung und Flexion ein schwankender, wie denn z. B. das inchoative Stammzeichen *-sc* — in die verbalen Tempusformen eingreift, oder wie das Gotische unter anderen eine Bildungsform für *nomina agentis* kennt, die unzweifelhaft als Conjugationsform betrachtet werden muss: *nasjands* der Retter, eigentlich der Rettende. Hat doch auch der neuhochdeutsche Wortschatz noch Spuren dieser Nominalbildung in den Substantiven Freu**nd**, Fei**nd**, Heila**nd**. Dazu kommt nun noch der Umstand, dass viele Ableitungsformen, wie in der Ursprache *a, i, u, ja, ta, ka, sa, ana* u. s. w. die Gestalt und höchstwahrscheinlich auch die Genesis mit den rein grammatischen Suffixen gemein haben. (Man denke an *s* = *sa*, das Kasuszeichen des Nominativs, an *t* = *ta*, *nom.* und *acc. ntr.* der pronominalen Declination, an *in* = *ana*, die Locativendung der Pronomina u. a.) Nach Bopps und Schleichers Annahme hätten sich diese Formen ebensowol wie jene aus Pronominalstämmen ent-

wickelt. Sie hätten also beide ihren Ursprung in Formwörtern, die ihrer Natur nach zu Trägerinnen des Beziehungsausdrucks besonders geeignet waren und die an sich selbst schon um ihrer abstrakteren Richtung willen ein vermittelndes Bindeglied zwischen der stofflichen und der formalen Sphäre der Sprache ausmachen. Dieses gegenseitige Ineinanderspielen von Sprachstoff und Sprachform, von Wortbildungs-, Wortgattungs- und Wortabwandlungsformen ist dem starren Auseinanderhalten dieser Elemente, wie es anders geartete Sprachfamilien zeigen, entgegengesetzt. Grade diese Erscheinung, welche die strenge Classification der Formen erschwert, ist charakteristisch für die wahrhaft kunstvolle Verschmelzung von Bedeutungslauten und Beziehungslauten, ist bezeichnend für die edle Ineinsbildung von Stoff und Form, welche die indogermanische Sprachfamilie erreicht hat.

Nach diesen Zugeständnissen an den Sachverhalt dürfte immerhin jene Dreiteilung der Formengattungen ihre Berechtigung nicht einbüßen. Denn das hier befolgte Einteilungsprincip ist ein physiologisches und fasst die Sprachformen nicht an sich, oder nach ihrer Entstehung, sondern nach den Functionen ins Auge, die sie im Leben der Sprache erfüllen. Sie sollen uns Rede stehen, in welcher Richtung und in welchem verschiedenen Maße sie zur Vollendung eines ebenso einheitlich als allseitig gegliederten Sprachorganismus beitragen. Bei einer Betrachtung, die von den morphologischen Verhältnissen ausgeht, kann man allerdings von dem speciellen Standpunkte der indogermanischen Sprachen aus nur folgendes Schema zulassen: 1. Wurzeln oder Bedeutungslaute, 2. stammbildende Elemente, d. i. alle Beziehungslaute, die nach Abzug von Conjugations- und Declinationsendungen vom Worte übrig bleiben, 3. wortbildende Elemente (im Sinne Schleichers), d. i. diejenigen Beziehungslaute, welche die Ausbildung des an sich unselbständigen Stammes zum Wort, zu einem Teil der Rede vollenden, also diejenigen Suffixe, welche der nominalen

und verbalen Abwandlung zum Ausdrucke dienen.[1] Beschränkt man sich aber nicht auf die indoeuropäischen Sprachen, zieht man vielmehr auch die in formeller Hinsicht unvollkommneren Sprachen in den Kreis der Betrachtung, so kommt für die Entwicklung des inneren Sprachlebens vor allem die functionelle Bestimmung und Wirksamkeit der Sprachformen in Betracht. Diese kann, wie gesagt, eine ungrammatische und eine grammatische sein. Die grammatischen Functionen aber nehmen ihren Ausgangspunkt von der Differenzirung der Wortgattungen oder Redeteile und gipfeln in der Entfaltung nominaler und verbaler Abwandlungsformen. Wie diese jene zur Voraussetzung haben, so handeln wir zuerst von den Formenverhältnissen, welche die Wortgattung kennzeichnen und alsdann von denjenigen der Flexion.

Wie erwünscht die Sonderung der Redeteile nach den Kategorien des Seins und der Tätigkeit für die begriffliche Klarheit und Bestimmtheit der zusammenhängenden Aussage war, bedarf keines Beweises. Aber konnte nicht schon durch ein festes Gesetz der Wortstellung Subject und Prädicat, Nomen und Verbum im Satze so deutlich unterschieden werden, dass dem Bedürfnisse der Logik vollkommen genügt war? Wird man doch kaum jemals in Zweifel sein können, ob in einem englischen Satze das Wort *cast*, oder in einem deutschen das Wort Stand (stand) als Nomen oder Verbum zu fassen sei. Dass der Sprachsinn sich nicht hiermit genügen ließ, dass er diesen Unterschied vielmehr durch verschiedene Formation der Redeteile ausdrückte, das entsprach weniger den unabweisbaren For-

[1] Dabei ist zu beachten, dass die bloßen Stämme, welche ja niemals selbständig für sich existirten, nicht immer zu erkennen geben, ob sie das Thema einer Declination oder einer Conjugation enthalten, d. h. ob sie nominaler oder verbaler Natur sind.

derungen der Denkgesetze, als einem Postulate der A e s t h e t i k. Denn es beruhte auf dem Bedürfnis feinerer Sprachempfindung, die verschiedenen Formen der Vorstellung durch die Unterschiedlichkeit ihrer lautlichen Verkörperung hervortreten zu lassen. Wir haben es also mit einem wesentlich ästhetischen Momente der Sprachentwicklung zu tun. Dass es sich hierbei wirklich um einen über die Erfordernisse der Logik hinausgehenden Akt des sprachlichen Gestaltungstriebes handelt, leuchtet noch mehr ein, wenn man bedenkt, dass zum Zwecke einer vernehmbaren Ausprägung der Wortgattung auch schon die bloßen Casussuffixe und Conjugationsendungen hätten ausreichen können. Denn werden diese, wie es in den agglutinirenden Sprachen geschieht, zum Ausdrucke grammatischer Verhältnisse mit der unveränderlichen Wurzel zu einem Ganzen verbunden, so offenbart dieses Lautganze schon hierdurch allein seinen nominalen oder verbalen Charakter. Der indogermanische Sprachbau dagegen hat es nur selten den Flexionsendungen ausschließlich überlassen, der Wortgattung zum unterscheidenden Kennzeichen zu dienen. Im Gotischen z. B. gehört es zu den Ausnahmefällen, dass die entsprechenden Nominal- und Verbalstämme in ihrer Bildung zusammenfallen, wie dies bei *saltan* (salzen), *salt* (Salz) vom Stamme *salta* — der Fall ist. Auch die an Stammverba sich anschließenden N o m i n a l b i l d u n g e n sind in der Regel vermittelst mannigfaltiger Stammbildungselemente charakterisirt, sei es, dass eine Steigerung der Wurzel durch Zulaut oder dass besondere Suffixe dem Stamm seine besondere, der Gattung zukommende Färbung geben. Nur das Ariogräkoitalische bietet noch manche Nomina, die unmittelbar ohne lautliche Modification aus der Wurzel gebildet werden, wie *nex*, *nĕc-is*, *dux*, *dŭc-is* (*dŭc*). Eine Steigerung zeigt schon die Quantität des Substantivs *lex*, *lēg-is* und des davon abgeleiteten *lēgare* neben *lĕg-ere* (*pax*, *pācis* neben *păc-isci*, *rex*, *rēgis* neben *rĕgere*). Regel ist, dass mannigfach verschiedene, meist einsilbige Elemente zu der Wurzel (mit

oder ohne Steigerung ihres Vokales) hinzutreten, wodurch ganz sachgemäß die größere Substantialität der durch das Nomen bezeichneten Vorstellung ausgedrückt wird. So wird z. B. das Suffix *-na* — zu der Wurzel *bar* gefügt, um das gotische *bar-na* — Kind (*barn*), das litauische *bér-na-s*, Kind, Knecht (ganz entsprechend dem griechischen *τέκ-νο-ν*) zu bilden. Dass diese und ähnliche Formen ebenso wie die Wurzeltypen auf uraltem Gemeinbesitz der Schwestersprachen beruhen, zeigt unter Anderem das altindische *sváp-na* —, Schlaf (Wurzel *svap*, schlafen) wie zend *qhaf-na* —, griechisch *ὕπ-νο* —, lateinisch *som-no* — altbulgarisch *sŭ-nŭ* — für *sŭp-nŭ* — (*sup-a-ti*, schlafen, *sopire*), litauisch *sáp-na* —, Traum. Wie reich die Fülle und die specialisirende Kraft dieser Stammbildungsformen ist, das möge die Aufführung einiger aus jener Wurzel *bar* (*bhar*) entsprossenen Substantive und Adjective zeigen: got. *ga-baúr-a* —, Festmahl, ahd. *bâr-a*, Bahre, *φορ-ά* — das Tragen, skr. *bhar-a-s*, Bürde; — got. *baúr-þi* — Bürde (*φορτίον*, Last), *ga-baúr-þi* — Geburt, skr. *bhṛ-ti-s*, Unterhalt, lat. *fer-ti-li-s* fruchtbar; got. *bar-ma* — Schoß, *φέρ-μα*, Tracht, Frucht, *φορ-μός*, Tragekorb, Matte, skr. *bhar-ma*, Erhaltung, altbulg. *brě-mę*, Last; *φαρ-έ-τρα*, Köcher, *φέρ-ε-τρο-ν*, Bahre, zend. *bar-e-tar* — Träger, *bar-e-thri* — Trägerin, Mutter; got. *bēr-usjo-s*, die Eltern, die Tragenden; *fer-cu-lum*, Traggerüst, *fer-āc* — fruchtbar, *fār-ina*, Mehl, *for-tu-na*, die Bringerin, die in ihrem Schoße die Menschenlose trägt (vgl. *fors*, *fortis*). Hierzu kommt noch das durch bloße Steigerung des Wurzelvokals und Gemination des Auslautes von der lateinischen Wurzel *fer* gebildete *farr* — (*fār*), Getreide, woran das gotische *baris*, Gerste, anklingt.

Wie die Wand eines edlen, harmonischen Bauwerkes durch seine ausdrucksvolle Gliederung die Bestimmung und Function der inneren Räume veranschaulicht, so tritt durch die Gliederung der Stammbildungsformen die Function der Wortgattung zu Tage. Je näher der Wortbegriff noch der ursprünglichen Unbestimmtheit der Wurzelbedeu-

tung steht, eine desto einfachere Structur des Wortes wird man erwarten. Je stärker die Modification der Grundvorstellung ist, je bestimmter und individueller sich die Besonderung der anfänglichen, allgemeinen Begriffsrichtung vollzogen hat, um so entschiedener drängt sich die ableitende Function jener mehr und mehr zusammengesetzten Bildungselemente auf. Mit anderen Worten: die primären Stammbildungssuffixe wirken anders auf die Sprachempfindung als die secundären und tertiären. In Worten wie Darm, Halm, Helm, Schwarm, Traum, Stahl, Stirn, Stern, Zorn muss das heutige Sprachbewusstsein des Volkes den auslautenden Consonanten als einen wurzelhaften auffassen, während er doch ursprünglich als Ableitungsform an die Wurzel sich anschloß.[1] In dem Worte Laster macht sich heute nur noch die Endung *er* als formales Element für die Sprachempfindung geltend während doch das Wort vermittelst des Suffixes *-stra* — (= *tra*) aus der Wurzel *lah* — gebildet ist (vgl. ahd. *lahan*, tadeln). Viel eindrucksvoller wirkt die Sprachform, wenn aus dem fertigen Worte durch secundäre oder tertiäre Bildundselemente neue Worte abgeleitet werden. Auch für das heutige Sprachgefühl schließt sich das Denominativ lästern vernehmlich an Laster an, wiewol das ableitende Moment jetzt nur noch im Umlaute liegt. Wir sprechen von der Verdienstlichkeit eines Unternehmens. Die abstracte Natur und die Complication des Begriffes tritt uns in der Häufung der Ableitungssuffixe sinnbildlich entgegen. Um zu dem primitiven Wortkern **dienen** zu kommen, müssen wir nacheinander die Suffixe *keit*, *lich*, *st* sammt dem Präfixe *ver* streichen. Das Althochdeutsche aber zeigt uns, dass selbst das Zeitwort dienen, welches dann noch übrig bleibt,

[1] Ahd. *dar-am*, Darm von der Wurzel *tar* (*dar*) durchschreiten, mit *-m* Ableitung; *swar-am*, Schwarm von der Wurzel *swer*, schwirren; *stir-na*, statt *sternja*, Stirn, die Breite von der Wurzel *ster*, ausbreiten; *stër-no*, Stern aus derselben Wurzel; *zorn*, altsächs. *torn* von der Wurzel *tar*, reißen (vgl. zehren, zerren und das engl. *to tear*).

kein primitives Wort ist, denn *dionôn* ist in altbekannter, charakteristischer Denominativform von *deo*, Knecht (*diu*, Dienerin) abgeleitet, und wir müssen zuletzt zum gotischen Stamme *þi-wa* — aufsteigen, um die Wurzel zu erkennen, die noch im Worte De—mut (mhd. *die-muot*) enthalten ist. So hebt sich unverkennbar in der Formengliederung die verschiedene Natur der die Vorstellungen entwickelnden Sprachprocesse ab: dort die primitive, grundlegende Wortbildung, hier die reiche Fülle der jüngeren Ableitungen im engeren Sinne des Wortes.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es dem Wesen substantivischer Vorstellungen entspricht, wenn die Nominalstämme sich durch lautliche Intensivirung und Erweiterung von den die Wurzelgestalt offenbarenden reinen Verbalstämmen unterscheiden. Aber noch in einer anderen Hinsicht geben die Wortgattungsformen ihre Bestimmung kund. Dem Wesen der Substanz entspricht die größere Festigkeit und Einheit der nominalen Stammform, dem Wesen vorgestellter Tätigkeit und Bewegung entspricht die Mehrheit und die Beweglichkeit der verbalen Stammformen. Abgesehen von untergeordneten Anomalien und von der zeitweiligen, durch einzelne Lautgesetze herbeigeführten Verdrängung oder Umgestaltung des Kernlautes, bleibt der Nominalstamm auf allen Stufen der Declination immer derselbe. Ganz anders der Verbalstamm, der in einfacher und in gesteigerter Form zugleich auftritt. Die ablautenden Verba der germanischen Sprachen bilden verschiedene Tempusstämme durch einen regelmäßigen Wechsel des Wurzelvokals, den sog. Ablaut. Das gotische Verbum *niman*, nehmen hat neben einander die Grundformen *nima*, *nam*, *nêmum*, *numans*. Von durchgreifender Bedeutung ist insonderheit der Unterschied des Präsensstammes (*bôdh* = πευϑ) von dem reinen Verbalstamm (*budh* = πυϑ). Die erweiterte Stammform ist die Trägerin der dauernd gefassten Handlung; die momentan gedachte

Handlung verbindet sich mit der kürzeren Stammform. Dieselben und ähnliche Steigerungsmittel bieten sich zum Ausdrucke des durativen Verhältnisses bei den Verbalstämmen, wie sie zur Entwicklung der Nominalstämme aus der einfachen Wurzelgestalt verwendet wurden. So im Altindischen ein angehängtes —*a*—, das auch als Nominalsuffix dient: *bhar,* tragen, Präsensstamm *bhára* —, ferner mit Steigerung des Wurzelvokals: *sru,* fließen, Präsensst. *srâva* —, oder die naivste Verstärkungsform, die Reduplikation: *da,* geben, Präsensst. *dada* — (*δίδωμι*), oder auch zahlreiche Suffixe wie *nu, na, ja, ska,* oder endlich die Vermehrung der Wurzel um einen Nasal, z. B. *ju* —ṅ— *g*—*más* von der Wurzel *jug'* (lat. *jungo*). Sehr vielgestaltig ist besonders die Bildung der verbalen Doppelstämme in der griechischen Sprache, wie *ἀστράπτ* — (*ἀστραπ*), *φυλάσσ* — *φυλακj* — (*φυλακ*), *σήπ* (*σαπ*), *πίν* — (*πι*), *βαίν* — (*βα*), *αἰσθάν* — (*αἰσθ*), *θιγγάν* — (*θιγ*), *λανθάν* — (*λαθ*), *ἱκνέ* — (*ἱκ*), *δεικνύ* — (*δεικ*), *φάσκ* — (*φα*), *βιβρώσκ* — (*βρω*), *θνήσκ* — (*θαν*), *καλέ* — (*καλ*) u. s. w. Die germanischen Sprachen konnten dieser Stammerweiterungen entraten, weil sie die regelmäßigen Vokalreihen des Ablautes zu bedeutsamen Grundtönen der Tempusstämme erhoben. Doch findet sich auch hier präsentiale Vokalsteigerung in: greife (got. *greipa*) neben dem Particip gegriffen (Wurzel *grip*), ich gieße (*giuta*) neben Guss, gegossen. Außerdem gibt es Reste suffigirter und nasalirter Präsensstämme, das got. *keinan,* keimen (part. pt. *kijans*), *fraíhnan* fragen (praet. *frah*), das englische *I stand, stood* (*standa, stôþ*), das neuhochdeutsche bringen, brachte, denken, dachte. Der griechischen Jodklasse analog ist das got. *bidja, baþ, hafja, hôf,* heben, hob und einige andere.

So tritt die verschiedene Natur der Redeteile auch durch eine wolgeordnete Regelung ihrer lautlichen Erkennungszeichen zu Tage. Es liegt auch ganz im Geiste der einheitlichen Ordnung des sprachlichen Bauplanes, dass die abgeleiteten Verba im Gegensatz zu der eben be-

sprochenen Erscheinung die ihren Ursprung kennzeichnende Stammform viel treuer bewahren. Auch solche an Nominal- oder Verbalstämme sich anschließende verba derivata ermangeln nicht ihres eigentümlichen Gattungszeichens. In der Ursprache war es *-ja-* (*a-ja*), wie im skr. *jōktrá-ja-ti*, er umbindet, umfasst vom Nominalstamm *jōktra* — Band. Das arische *ja* spaltet sich dann im Griechischen dreiteilig zu *α-j-ε-*, *ε-j-ε*, *ο-j-ε-*, *τιμά-ω*, *ποιέ-ω*, *δουλό-ω*, im Lateinischen zu *ā-*, *ē-*, *ī-*, *canta-* zu *canto* — Gesang, *flave-o* zu *flavo-*, *fini-mus* zu *fini-s*, im Gotischen endlich in *ō-*, *ai-*, *ja-*, *lusto-*, begehren, von *lustu-s* Lust; *weihai* — weihen, von *weiha* — heilig, *satja* — setzen vom Präteritalstamm *sat* (zu *sitan*, sitzen). Die Unwandelbarkeit des Themas, die nur hier und da durch äußere Einwirkung lautlicher Momente beeinträchtigt wird, ist bei all diesen Verbalstämmen ein höchst charakteristischer Ausdruck ihrer Abhängigkeit von fertigen, in sich abgeschlossenen Wortgebilden, denen sie ihre Entstehung verdanken und auf die sie zurückbezogen sein wollen. Das aus innerem Grunde zusammengehörige verbindet die Sprache miteinander durch die Gleichmäßigkeit der Formen.

Unendlich wichtiger aber als diese bauliche Eurhythmie nominaler und verbaler Stammformen ist für die ästhetische Betrachtung des Wortschatzes die Tatsache an sich, dass es schon auf einer so frühen Stufe der Sprachgeschichte, in der unserer Sprachentrennung vorausgehenden Urzeit zu jener folgenreichen Sonderung der Wortgattungen kommt. Hängt doch von diesem für die Geistesentwicklung entscheidenden Acte alle lebensvolle Gliederung der Rede ab. Macht doch erst dieser sprachliche Fortschritt es möglich, dass die Teile des Satzes in lebendige Beziehung zu einander treten[1] und ein in sich abgeschlos-

[1] Indem wir hier von der Bildung des durch seine Form charakterisirten Satzwortes handeln, müssten wir eigentlich jetzt schon die Flexionsformen auch zur Sprache bringen. Denn damit

senes Ganzes bilden. Zwar liegen einer Aussage, einem Urteile auch in der kahlsten Wurzelsprache die allgemeinen Denkformen des Subjektes, des Prädikates, des Objektes zu Grunde. Aber diese Denkformen selbst sind der Volksseele noch nicht zum Objekte geworden, d. h. sie hat sich dieselben noch nicht vermittelst sprachlicher Differenzirung zur klaren Vorstellung gebracht. Denn da jeder Lautkörper hier sowol als Satzgegenstand wie als Satzaussage, als Nomen wie als Verbum fungiren kann, ohne seine elementare Gestalt zu ändern, so geht es mit jenen latenten Denkformen wie mit allen Begriffen, die keinen besonderen sprachlichen Ausdruck gefunden haben: sie treten nicht aus dem Dunkel jenes instinktiven Denkens, wie es auch der Tierwelt nicht abgesprochen werden kann, in das helle

---

Wortstämme als wirkliche Worte leben konnten, musste sich ihre Satzbeziehung irgendwie in ihrer Form ausprägen, und Schleicher hat ein gewisses Recht von den alten indogermanischen Sprachen zu sagen: „Die Stämme sind an sich noch keines von beiden, weder Nomen, noch Verbum; sie werden erst zu dem einen oder anderen bestimmt durch Kasussuffix und Personalendung. Stamm *bhar-a* z. B. von Wurzel *bhar* ist weder Verbum noch Nomen." Indessen lässt der weitere Gesichtskreis einer sprachphilosophischen Betrachtung, welcher auch andere Sprachfamilien und neben der alten Flexionsfülle der indoeuropäischen Sprachen zugleich den heutigen Flexionsschwund ins Auge fasst, doch auch eine Trennung der beiden großen Acte sprachlicher Entwicklung zu, die Bildung der Wortgattung und die Gestaltung der Flexionsformen. Der hebräische Sprachgebrauch z. B. kennt keine stehenden Casusendungen, und doch scheidet er scharf das Nomen vom Verbum: *'āschām*, Schuld, *'āschēm*, schuldig; *'āschām*, sich verschulden; auch da, wo die nominale und verbale Form gleichlauten: *sākēn*, Greis und alt sein. Auch wenn in jüngeren analytischen Sprachen die Satzbeziehungen nicht mehr durch besondere Suffixe ausgeprägt werden, macht sich gleichwol noch heute das Ergebnis der alten Stammformationen in der häufigen Differenz der aus derselben Wurzel entstandenen Nomina und Verba geltend. Auch ohne Flexionsendung unterscheidet sich *give* von *gift*, *go* von *gait*, *see* von *sight*, *bathe* von *bath*, *choose* von *choice*, *know* von *knowledge*, *objéct* von *óbject* u. s. w.

Licht bewusster Vorstellung. Formlosigkeit läuft hier ebenso auf Unklarheit hinaus wie es mit den höheren, der besonderen Lautform ermangelnden Zahlbegriffen der Fall ist, wenn bei dürftig entwickelten Sprachen nur bis auf drei oder vier gezählt werden kann, alles was darüber hinausgeht, aber nur ein verschwommenes „viel" heißt.[1]

Dass die Besonderung der Redeteile gerade darum, weil sie die höhere Intellektualität einer Sprache bewirkt, einen unschätzbaren Beitrag liefert zu der Prädisposition des Worschatzes für Poesie, wird Niemand einfallen zu leugnen. Nur wer die Dichtkunst auf dem Standpunkte der allerursprünglichsten Naivetät festhalten möchte, könnte für diese geistigste aller Künste ein Darstellungsmittel zurückwünschen, dem auch in dieser Hinsicht, um mit einem Romantiker zu reden, „die Gedanken fern stehen", weil es von den nüchternen Distinctionen des Grammatikers noch unberührt ist. Aber sind diese Distinctionen denn wirklich so nüchtern und verstandesmäßig? In dem Handbuch der Formenlehre mag sich das Schema der partes orationis so ausnehmen. In dem lebendigen Werden der Sprache dagegen liegt grade der Besonderung der Redeteile ein dem künstlerischen Gruppiren analoges Princip zu Grunde. Auch in dieser Richtung geht die frische Selbstentfaltung des Sprachsinnes reflexionslos von statten, ohne von den Fesseln logischer Notwendigkeit eingeengt zu sein, oft genug vielmehr die Freiheit poetischer Uebertragungen in kleinen Zügen bekundend.

Schon der feinfühlige Lotze hat bei seiner scharfen Musterung der „kleinen Welt" unseren Wortkosmos von diesem Gesichtspunkte beleuchtet. Zwischen dem mannigfaltigen Inhalt, welchen Natur und Leben in reicher Fülle

---

[1] Die Eingeborenen von Victoria haben nach Stanbridge keine Namen für die Zahlen über zwei; ebenso die westlichen Stämme Neuhollands nach Oldfield. Sayce meldet, dass die südamerikanischen Puris für 3 prica sagen, d. h. viele.

der Seele zuführen, strebt das Denken Verbindungen anzustiften. Diese Verbindungen aber unterscheiden sich eben durch das Hervorheben der architektonischen Gliederung von jenem bloßen Beieinandersein, zu dessen Bewirkung der sich selbst überlassene psychische Mechanismus hinreicht. Mögen auch die Steine so unregelmäßig gestaltet sein, wie sie wollen: ein bloßer Steinhaufen lässt sich herstellen, wenn es gleichgültig ist, wie sie liegen. „Ein Bauwerk, in welchem strebende Kräfte nach bestimmten Richtungen tragend und stützend hervortreten sollen, wird man nicht aus lauter kugelförmigen Bestandteilen zusammen setzen können, sondern vor jedem bestimmten Plane und Aufrisse müssen die Bausteine in solche Formen behauen werden, dass sie sich wechselseitig sichern und ineinandergreifende Flächen der Anhaftung gewähren.“ Ebenso kommt ein wahrhaft folgerichtiger und sinnvoller Satzbau erst dann zu Stande, wenn die bei demselben verwendeten Wortmaterialien nach ihrer Function schon im Voraus die Ausprägung der verschiedenen Gattungsformen erfahren haben. Der Inhalt der einzelnen Vorstellungen bleibt unentwickelt, wenn er nicht in die bestimmten Formen gefasst ist, die ihm die Art seiner Verwendung und die bestimmte Weise seiner Verknüpfung mit anderen zuteilt. Soll die Aussage ein wohlgeordnetes, planmäßiges Gefüge darstellen, so muss ein Redeteil den anderen stützen und tragen, jeder muss nach Maßgabe seiner eigenartigen Bestimmung in das Ganze eingreifen. Was die Sprache in verbaler Fassung ausprägt, bildet den Schwerpunkt der Aussage, in dem es das Geschehene, die Handlung oder den Zustand von den Gegenständen prädicirt, deren Selbständigkeit durch die substantivische Fassung bezeichnet wird. Das Substantiv ist ursprünglich eigentliches Dingwort, das einen auf sich beruhenden, in sich abgeschlossenen Gegenstand der sinnlichen Warnehmung bezeichnet, welcher ebensowol als Ausgangspunkt einer Wirkung oder eines Geschehens, wie als Zielpunkt

einer Tätigkeit angesehen werden kann. Indem ferner die Sprache aus den Nominalstämmen das Adjectiv als besondere Gattung heraustreten ließ, trug sie dem Gegensatz des Substantiellen und Accidentiellen Rechnung. Wie die Eigenschaft an sich unselbständig ist, weil sie ihr Dasein und Wesen nur in einer bestimmten Substanz hat, so lässt die Sprachtechnik das Adjectiv als abhängig erscheinen, indem sie es an das Substantiv anlehnt oder durch die Copula auf dasselbe zurückbezieht.

Dadurch nun, dass die Teile der Rede in dieser bedeutsamen Weise zu einander Stellung nehmen, gewinnen die mannigfachen Beziehungen, welche die Vorstellungen unter einander verknüpfen, jene lebendige Anschaulichkeit, die insonderheit für die Dichtung unentbehrlich ist. Denn auch diese muss ihren Stoff im Großen wie im Kleinen nach Anschauungsverhältnissen anordnen. Schon A. F. Bernhardi hat in seiner Sprachlehre die Sonderung der Redeteile, nachdem er ihre logische Tragweite besprochen, als wichtigen ästhetischen Factor ins Auge gefasst. Er spricht in diesem Sinne von einer Poesie der Sprachformen, die er der Poesie der Sprachsphären gegenübergestellt.

(Schluss des ersten Teiles folgt.)

Beurteilung.

Gelbhaus, S. Dr., Ueber Stoffe altdeutscher Poesie. Berlin, Stuhrsche Buchh. 83 S. 8⁰.

Der Verf., als Rabbiner in Nordhausen fungirend, ward seltsam davon betroffen, dass vom Volk um ihn her Sagen erzählt wurden, die er aus dem Talmud und Midrasch kannte. In dem genannten Schriftchen teilt er nun eine größere Anzahl von Sagen und Märchen mit in deren doppelter Form, in deutscher und jüdischer. Hätte er sich nun hierauf, was seines Amtes war, beschränkt, so wäre ihm der schuldige Dank voll und rein gezollt worden. Schade, dass er über seinen Kreis hinausgegangen ist. Er will nämlich bewiesen haben, dass die meisten Sagen dem deutschen Volke durch die Juden vermittelt wurden. Damit soll sowol die Grimmsche Ansicht von der Entstehung der Sagen und Märchen im deutschen Volksgeist, wie auch Benfeys Ansicht von dem buddhistischen Ursprunge aller dieser geistigen Gebilde widerlegt sein (Vorr.). Sieht der Verf. nicht, dass sich seine Ansicht mit der Benfeys wunderschön vereinigt? Die Juden entlehnten von Indien und übergaben den Deutschen. Dies ist die vom Verf. citirte (S. 42 f.) Ansicht W. Scherers.

Eine „bescheidene Anzahl von Sagen und Märchen“ soll nach dem Verf. (Vorr.) dennoch „dem deutschen Genius“ gehören. An andrer Stelle (S. 43), eben wo er Scherer citirt, spricht er sich gegen denselben aus: „Wenn auch viele deutsche Märchen mit indischen verwandt zu sein scheinen, so darf nicht übersehen werden, dass eine stattliche“ (also nicht bloß eine bescheidene!) „Anzahl derselben Spuren germanischer und nordischer Mythen enthalten, was doch auf autochthonen Ursprung hinzuweisen scheint. Wenn keine Märchen aus den dem 10. vorangegangenen Jahrhunderten auf uns gekommen sind, so beweist dieses noch nicht, dass keine vorhanden waren ... Wenn es eine deutsche

Götterlehre gab, so muss es auch deutsche Märchen gegeben haben.“

Dies genügt vollständig, um die Meinung, dass das deutsche Volk gar keine einheimischen Sagen und Märchen gehabt habe, ohne jede weitere Prüfung abzuweisen, schließt aber nicht aus, dass das deutsche Volk (oder jedes andere) manche Sagen und viele Erzählungen und Märchen aus der Fremde aufgenommen habe. In diesem beschränkten Maße könnten auch die Juden dem Deutschen diese oder jene Erzählung vermittelt haben.

Als Merkmal der einheimischen deutschen Sagen und Märchen führt der Verf. an, „dass die Himmlischen von einer Ahnung ihres Verderbens ergriffen sind“ (S. 9). „Dieser Zug und der der Grausamkeit und Tücke sind die unfehlbaren Prüfsteine, wodurch festgestellt werden kann, ob eine Sage heidnischen Ursprungs ist oder nicht.“ Gesetzt, dem wäre so — obwol jene trübe Ahnung nur bei den nordischen Skalden, in der Edda, so stark hervortritt, bei dem germanischen Volke aller Stämme aber nicht bedeutsamer ist, als im alten Juda-Israel der „große und furchtbare Tag Jahves“ — doch gesetzt, wir müssten jenes Kriterion gelten lassen: nun, ist denn die Sage vom Kyffhäuser, die nach dem Verf. jüdisch sein soll, eine „holdeste“? ist sie nicht eine, welche gerade ein ziemliches Maß eddischer Trübheit hat? In Halbschlaf im dunkeln Berge, den schwarze Raben umflattern, sitzt der Kaiser seit Jahrhunderten und fragt dann und wann, ob die Zeit der Erlösung noch nicht gekommen sei u. s. w. u. s. w. Und leugnet etwa der Verf., dass der schlafende Kaiser mit Wodan in Verbindung steht, ja geradezu sein Stellvertreter ist?

Der Verf. sagt: „Die Entstehung der Sage ist psychologisch zu begreifen und hat nichts Auffallendes. Ganz anders verhält es sich mit der Form derselben.“ Entsteht eine Sage etwa ohne Form? — Es gibt eine jüdische Sage von dem „König Messias“, der in einer Höhle bei der Stadt *Lus* lebt und der Stunde harrt. Dazu fügt der Verf. die

Bemerkung: „Dieselben Ursachen haben dieselbe Sage hervorgebracht.“ Dabei könnten wir uns beruhigen.

Es will mir aber scheinen, als hätten die Juden des Mittelalters zur Schöpfung von Sagen wenig Talent und gar keinen Beruf gehabt, aber wol trotzdem eine übergroße Geneigtheit, Sagen und Aberglauben von allen Seiten aufzunehmen. Und allerdings verdient die Art und Weise, wie sie zuweilen echt polytheistisch-heidnischen Mythos in das Leben ihrer Patriarchen und Propheten verwebten, wahre Bewunderung. Gerade die Vorstellungen vom Messias freilich, insofern sie über das von den Propheten Gesagte hinausgehen, scheinen mir nicht nur entlehnt (wie eben dies, dass der Messias in einer Höhle sitzt), sondern auch meist oder sämmtlich sehr unbedeutsam. Aber wie eigentümlich, dass die Bedenken, welche die heilige Umgebung (die Engel, sozusagen) des Ormuzd gegen die Uebergabe des Feuers, des reinen, heiligen Elements, an die es verunreinigenden Menschen erheben, in der Erzählung der Juden von der Offenbarung des heiligen Gesetzes von den Erzengeln gegen die Uebergabe des Gesetzes durch Moses an Israel geltend gemacht werden. Da ist ohne Weiteres die Natur-Religion in die Sphäre der Geistes-Religion erhoben worden. — Noch gewaltiger aber ist die Umwandlung einer indischen Fabel von den Juden vollzogen worden, indem dieselbe in das Leben Abrahams verflochten ward. Benfey (Pantschat. I S. 377) citirt letztere aus Eisenmenger, und vergleicht sie in seiner Weise eben nur materiell. Eine buddhistische Erzählung also will lehren, „Art lässt nimmermehr von Art“ — tiefe Weisheit! Dem Buddhismus aber kostet es nichts, Himmel und Erde in Bewegung zu setzen, um diese Moralität recht eindringlich zu machen. Eine Maus wird in ein Mädchen verwandelt. Aufgefordert zu heiraten, verschmäht sie die Sonne, die Wolke, den Wind, den Berg und wählt den Mauserich.[1]

[1] Es ist merkwürdig, wie die besten Bemerkungen, die Benfey macht, in seinem Munde ihre Bedeutung verlieren und als glänzende

Das deutsche Volk hat sich diese Erzählung angeeignet, aber hat sie auch so umgestaltet, wie es sich geziemt. Einem jungen Mädchen werden von ihrem Vater der Reihe nach alle Handwerker vorgeschlagen: Schuster, Schneider, Fleischer u. s. w.; sie verschmäht alle, weil sie nicht mitarbeiten will, und willigt freudigst ein, als ihr der reiche Schinder genannt wird. Eine prächtige Satyre! Doch nun die Juden. Nimrod habe Abraham befohlen, das Feuer anzubeten; letzterer aber antwortete, warum nicht lieber das Wasser, welches mächtiger sei, da es jenes lösche. Darauf verlangte Nimrod, so solle denn Abraham das Wasser anbeten; der aber erwiderte, mächtiger als das Wasser seien ja die Wolken, welche jenes tragen. Und so weist Abraham nach einander auch die Wolke, den dieselben zerstreuenden Wind, den diesem widerstehenden Menschen als anbetungswürdig ab und will lieber den verehren, welcher den Menschen, den Wind, die Wolken, das Wasser und das Feuer geschaffen habe.

Sollten die Juden nur die oben mitgeteilte buddhistische Erzählung gekannt haben, so hätten sie ja aus Kot Gold gemacht. Darum vermute ich, dass ihnen doch eine andere, edlere Fassung vorgelegen habe. Benfey teilt (l. c.) eine Sage mit, wo sich die Weltschlange um den Berg Venkata, Sohn des Meru, schlingt, Vaju aber sie sammt dem Berge nach dem Dekhan weht. — Eine solche Form scheint mir der Ausgangspunkt gewesen zu sein für jene Reihe von Umgestaltungen. In dieser bildet folgende Sage eine bedeutsame Wendung: Narada preist die Schildkröte, diese aber weist Lob und Bewunderung auf die Ganga, diese auf den Ocean,

---

Beispiele entgeisteter Gelehrsamkeit dienen können. Bei der obigen Erzählung fällt ihm Horaz ein, und er sagt (S. 378): „Dann ruht selbst das harmlose parturiunt montes etc. auf einem tiefern mythischen Grunde.“ So „harmlos“ konnte dieses Wort nur dem scheinen, der nicht merkte, dass de te narratur fabula. — Wir aber, die wir zu lernen verstehen, sind auch der irre gehenden Gelehrsamkeit dankbar.

dieser auf die Berge (die Weltschlange, hieß es früher, umschlingt die Berge), diese auf den höchsten Gott (Pradschapati Brahman), dieser auf die Veden, diese auf das Opfer, dieses endlich auf Vischnu. Wahrscheinlich schloss einmal die Leiter mit dem höchsten Gotte ab; der Inder fiel aber von oben wieder herab — wir haben gesehen, wie tief. Aber solche edlere Form, wie dieses Begegnis des weisen Narada, muss den Juden zugekommen sein.

Wir werden hier auch an ein jüdisches Lied vom „Böcklein" erinnert, dass der Verf. S. 58 ff. bespricht. Aus demselben soll ein deutsches Volkslied „Millchen und Grillchen" entstanden sein. Zunz hat im Gegenteil behauptet, das jüdische Lied sei aus dem deutschen Volksliede entstanden, und dabei werden wir wol stehen bleiben müssen. Zunz hat aber gar nicht an „Millchen und Grillchen" gedacht, sondern an: „Der Bauer schickt den Jockel aus". Der Unterschied ist wesentlich. Denn dort tun Grillchen, Türchen, Besenchen, Wägelchen, Mistchen, Bäumchen, Brünnchen nur was ihre Sache ist: weint, knarrt, kehrt, rennt, brennt, schüttelt sich, fließt: während im anderen Liede Eins aufs Andere wirken soll und schließlich auch wirkt, wie es im jüdischen Liede von Anfang an geschieht. Wie letzteres von den Juden dem deutschen Volke hätte überliefert werden können, wäre eben so unerklärlich, wie die Herabziehung des Sinnes des jüdischen tiefsinnigen Liedes unbegreiflich. Dagegen wäre es wol zu begreifen, wie ein Scherz des deutschen Volkes von einem Kabbalisten aufgegriffen, mit einem tiefern Sinne versehen und demgemäß umgestaltet werden konnte. Hierbei aber wird die obige Sage von Abraham mitgewirkt haben. Das Lied stellt folgende Reihe auf: Ziege, Katze, Hund, Stab, Feuer, Wasser, Stier, Schlächter, Todesengel, Gott. — Wie sehr ich auch sonst geneigt bin, eine Verderbung anzunehmen (wie z. B. oben in Bezug auf das Prototyp unsrer Reihenfolge in Indien), so muss ich doch hier das entgegengesetzte Verfahren anerkennen. Die deutschen Lieder scheinen über-

dies in unserem Falle gar nicht mit dem Indischen zusammenzuhängen, und das jüdische „Böcklein“ hängt nur sehr vermittelt damit zusammen.

Hören wir den Verf. weiter. Seine Parallelen, wenn sie auch nicht das bedeuten, was er damit bewiesen haben will, sind doch immerhin bemerkenswert und regen zum Denken an.

Der Schläfer der talmudischen Sage, der nach 70jährigem Schlafe erwacht, findet seine schlafsüchtigen Brüder nicht nur in Peter Klaus, dem Ziegenhirt (S. 6), sondern in allen den berühmten Siebenschläfern. Diese mögen weitläufige, illegitime Verwandte des Barbarossa sein; aber jüdisch sind sie nicht. Der Talmud hat den Schläfer in seiner Weise parabolisch nicht ungeschickt an den 126. Psalm Vers 1 und das siebzigjährige Exil geknüpft.

Ueber die Zusammenstellung des Tannhäuser mit Gechasi bemerke ich nur, dass ich nicht die geringste Veranlassung finde in talmudischen Erzählungen alt-israelitisch-jüdische Sagen zu finden. Wenn es im altjüdischen Volke sicherlich Volks-Sagen gegeben hat, die nicht in die Bibel eingegangen sind: so sind diese eben so sicher schon vor den Makkabäern aus dem Bewusstsein des Volkes geschwunden und haben sich nicht in den Talmud und Midrasch gerettet. So ist auch an der Gechasi-Sage alles, was nicht in den Büchern der Könige erzählt wird, später Zusatz.

Den merkwürdigen Hirsch (S. 16) haben sich die Deutschen wahrlich nicht von den Juden geben lassen. Er ist alt-christlich (vgl. Gaidoz, la Rage et St. Hubert und diese Zeitschr. dies. Bd. S. 231).

Die Erzählung vom „schweren Kinde“ gehört, wie ich später einmal zeigen werde, in den Kreis der Barbarossa-Sagen.

Wie so manche der vom Verf. angeführten Märchen, hat auch „der Geist im Glas“ mit dem neben gestellten jüdischen Märchen gar geringe und unwesentliche Analogie.

In dem letztern ist nicht irgend ein Geist, sondern der böse Geist schlechthin, „die böse Begierde“ (wörtlich übersetzt), gefangen; und letzterer wird nicht aus Opportunitäts-Gründen freigelassen, sondern aus denselben Gründen, aus denen die babylonischen Götter die Istar aus der Unterwelt heraufholen. Die Leviten erkennen ebenfalls, dass ohne Natur-Triebe zwar viel Böses unterbleibt, aber auch die sittliche Welt nicht bestehen kann.

Dass der jüdische Minnesinger Süsskind von Trimberg manchen Gedanken aus der Literatur seiner Glaubensgenossen entlehnt und in gute deutsche Verse gekleidet hat, wird nicht zu bezweifeln sein, weil es gar zu natürlich ist.

Nachtrag

zu S. 119 u. 346.

Von befreundeter Seite werde ich an folgende Aeußerung A. Kuhns in seinen „Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen“ II. S. X f. erinnert: „Mythische Züge in den Märchen zu suchen, wird zwar auch nach Benfeys trefflichen Untersuchungen über das *Pantschatantra* noch gerechtfertigt sein; aber es zeigt sich auch, dass es nur bei solchen geschehen darf, über deren rein deutschen Ursprung wir Gewissheit erlangen können: sonst geraten wir in Gefahr, buddhistische Anschauungen für solche unsres Altertums anzusehen.“ Andres sage ich auch nicht. St.

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

Von Carl Haberland.

Vielfach ist das tägliche Leben des Menschen nicht nur auf höheren Culturstufen, sondern auch auf den niederen, auch im Naturzustande, durch mancherlei Satzungen eingeengt, welche ihm dieses und jenes verbieten, ohne dass die Vernunft an sich diese Verbote rechtfertigen würde. Die Bestimmungen der sogenannten guten Sitte, des ererbten Brauches sind diese Tyrannen für die höhere Cultur; für die niedere ist es allerdings auch der ererbte Brauch, aber basirt in seiner Hauptsache auf dem Aberglauben, auf der irrigen Voraussetzung, dass gewisse Handlungen zweifellos von Folgen begleitet sind, welche, obgleich in gar keinem Causalnexus mit ihnen stehend, doch dem Geiste als durch sie bedingt erscheinen. Wie dieser Aberglaube in einzelnen Zweigen auch noch in die höheren Culturzustände, oft unverstanden, oft umgedeutet, hineinragt, so erscheint er andererseits auch bereits auf den niederen Stufen mannigfach als feststehende gesellschaftliche oder religiöse Satzung, deren eigentlicher Grund bereits dem Bewusstsein entschwunden ist, deren Verletzung aber die in der ursprünglichen abergläubischen Idee begründete Strafe nach sich zieht; im Allgemeinen ist aber der Aberglaube auf diesen Stufen noch lebendig genug, um die betreffenden Handlungen oder Verbote aus ihm ebenso folgerichtig und bewusst wie jede vernünftige Handlung aus der vernünftigen Erwägung hervorgehend erscheinen zu lassen.

Der ganze Sinn des Naturmenschen ist mit Sorgen bezüglich der ihn umgebenden eingebildeten Einflüsse und Gefahren erfüllt, es ist daher leicht begreiflich, dass namentlich der wichtigste Act seines täglichen Lebens, seine Ernährung, welche mit der Sorge um sie und darauf folgender träger Ruhe beinahe sein ganzes Dasein ausfüllt, und um welche sich fast sein ganzes Interesse concentrirt, namentlich davon betroffen wird. Daher beobachtet er hierbei zur Abwendung dieser Gefahren ängstlich im Aberglauben begründete Vorschriften, daher versagt er sich einzelne Nahrungsmittel, daher setzen sich hierbei am leichtesten bestimmte Gewohnheiten, welche genau beachtet werden, fest. Diese Gewohnheiten, mag man sich ihre ursprünglichen Gründe bewusst erhalten oder nicht, bleiben vielfach bei fortschreitender Cultur bestehen; die Religion, in den Händen ehrgeiziger Priesterschaften, befangen in denselben Ideenkreisen wie der Aberglaube, bemächtigt sich auch des Actes des Essens, wie sie überhaupt danach strebt, sich in jede wichtigere Handlung des Lebens einzudrängen, gibt Vorschriften für ihn, stellt Verbote des Genusses einzelner Speisen, teils überhaupt, teils für gewisse Perioden und Personen auf und heiligt diese Verbote als im Wesen der Religion, im göttlichen Gebote begründet; Rücksichten, wirkliche oder eingebildete, auf die Gesundheit, gemeinsame Antipathien gegen einzelne Nahrungsmittel, Bestimmungen, welche sich aus dem gesellschaftlichen Verkehre und dem was darin für wolanständig und passend gilt, ergeben, treten hinzu, und so entwickelt sich bei jedem einzelnen Volke ein merkwürdiges Conglomerat von Gebräuchen in Bezug auf Nahrung und Essen, welche ohne gemeinschaftlichen ideellen Mittelpunkt den verschiedenartigsten Gründen ihren Ursprung verdanken. Sehen wir nun auch noch von Zeit und Raum in der Zusammenstellung dieser Gebräuche ab, so bietet sich uns eines der buntscheckigsten Bilder, worin uns Aehnlichkeiten bei örtlich und zeitlich weit entfernten Völkern ebenso befremden, wie Verschiedenheiten

bei verwanten, bei denen gleiches Streben oft entgegengesetzten Brauch erzeugt hat, während hinwiderum mancher gleiche Brauch aus ganz verschiedenen Gründen an getrennten Orten entstanden ist, und worin scheinbar und wirklich vernünftige Gründe mit den kapriciösesten Bestimmungen auf das Bunteste gemischt sind. Versuchen wir dieses Bild in seinen einzelnen Gruppen zu schildern, und beginnen wir dabei mit den Bräuchen und Ansichten, welche sich an die Zubereitung der Nahrung geknüpft haben.

§ 1.

Zunächst das Schlachten der Tiere. Hier sind es namentlich die Anhänger zweier Religionen, der jüdischen und der mohammedanischen, welche durch ihr Religionsgesetz die genauesten Vorschriften erhalten haben, und diese auch im Allgemeinen auf das Strengste befolgen. Die Hauptvorschrift des Islam besteht darin, das Wort *bismillah* — im Namen Gottes — statt dessen auch wol *Allah ekber* — Gott ist groß — eintritt, beim Schlachten auszusprechen,[1] wie dieses Mohammed an mehreren Stellen des Koran verfügt hat:

„Und daher esset von dem, worüber der Name Allahs gesprochen worden ist.“

„Und esset nicht von dem, worüber nicht der Name Allahs gesprochen worden ist, denn es ist unheilig.“[2]

Das ferner im Koran[3] vorkommende hiermit zusammenhängende Verbot, das Fleisch, worüber der Name eines anderen Wesens gesprochen, zu essen, zeigt deutlich, dass auch bei den heidnischen Arabern die Namen ihrer Götzen bei dem Schlachten der ihnen geweihten Tiere ausgesprochen

[1] N. v. Tornauw. Das Moslemische Recht aus den Quellen dargestellt. Leipzig 1855. S. 229.

[2] Sure 6 Vers 118. 121. Auch beim Tödten von Wild durch einen Schuss muss die Gebetformel vor dem Schuss gesagt werden Brehm. Reiseskizzen aus Nordafrika. Jena 1862. Bd. 1 S. 131.

[3] Sure 6 Vers 146. 16, 116.

wurden,[1] und die wahrscheinliche Quelle, woher dem Mohammed sein Gebot geflossen. Diese Weihung beim Schlachten hängt übrigens nahe mit dem Begriff des Opfers zusammen, und kommen wir daher an einer anderen Stelle nochmals darauf zurück.

Das Tier muss mit dem Kopf nach der Gebetsrichtung liegen und bei den Schiiten von einem rechtgläubigen Moslim, also auch von keinem Sunniten, dagegen bei den Sunniten nur nicht von einem Götzendiener oder Abtrünnigen geschlachtet werden; auf dem Markte gekauftes Fleisch darf man indess ruhig essen, ohne zu forschen, von wem das Tier geschlachtet ist. Auch verlangen die Sunniten noch, dass die schlachtende Person volljährig und bei vollem Verstande sei.[2]

Das Werkzeug, welches zum Schlachten dient, muss von Eisen, und nur in Ermangelung dessen darf es von Holz oder Stein sein,[3] worin sich die mohammedanische Regel mit der der heidnischen Bulgaren, wie wir sie aus den Verboten des Papstes Nicolaus des Ersten für dieses Volk kennen, berührt, welche nur Fleisch von Tieren, die mit Eisen getötet waren, gestattete;[4] dies tut sie gleicherweise noch in einer anderen, nämlich in Betreff des Fleisches von dem durch einen Eunuchen getöteten Tiere, welches der heidnische Bulgare für ein großes Verbrechen ansah,[5] der Moslim wenigstens nicht für ratsam hält.[6] Nach jüdischem Gesetze muss das Messer ohne Scharte sein und das Durchschneiden der Gurgel auf einen Schnitt geschehen;[7] bei den

---

[1] A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Mohammed. Berlin 1869. Bd. 2 S. 478.

[2] Tornauw 228.

[3] Tornauw 229.

[4] Thiers. Traité des Superstitions. Im Auszuge bei Liebrecht Otia imperialia. Hannover 1856. No. 79.

[5] Thiers No. 78.

[6] Tornauw 229.

[7] Buxtorf. Erneuerte Jüdische Synagog. Frankfurt und Leipzig 1729. S. 632.

Moslemin wird zuerst die Speiseröhre, demnächst die Luftröhre und dann die sich mit der Luftröhre vereinigenden Blutadern durchschnitten.[1] Auf der Jagd durch einen Schuss ins Herz getöteten Tieren müssen gleichfalls sofort noch die Halsschlagadern durchschnitten werden.[2] Bereits die alten Aegypter schlachteten durch einen Schnitt, welcher fast von Ohr zu Ohr ging, so dass ihre Schlachtweise und die der jetzigen dortigen Moslemin nach Wilkinson fast übereinstimmt;[3] auch die nichtmohammedanischen Mensa schlachten auf mohammedanische Art, welche hier als ein Durchschneiden der Halsschlagader dargestellt wird, sogar unter Gemurmel einer Formel, welche dem Bismillah entspricht, vielleicht es selbst ist.[4] Auf eine eigentümliche Weise reinigen viele Beduinen die Eingeweide, indem einer von ihnen zu widerholten Malen einen Mund voll Wasser in den Anus mit voller Kraft hineinbläst und die Gefährten dieses Wasser durch die Eingeweide hindurchdrücken.[5]

In Kafiristan wird, nachdem der Kopf vom Rumpfe getrennt ist, erst untersucht, ob das Tier rein und sein Genuss erlaubt ist, während es im Falle der Unreinheit den Baris, dem dortigen Pariastamme, gegeben wird,[6] gerade so wie bei den Juden der Metzger nach dem Töten des Tieres in den Körper hineingreifen muss, um zu erfahren, ob nicht etwa das Herz angewachsen ist oder sich Beulen an Lunge und Leber befinden.[7]

Streng sehen die Ostjaken darauf, dass der Bauch dem Fische schräg gespalten wird, weil sonst ein schlechter

---

[1] Tornauw 229.

[2] Brehm 1, 181.

[3] Wilkinson. The Egyptians in the time of the Pharaohs. London 1857. p. 31.

[4] Brehm im Globus 3, 297.

[5] Wrede. Reise in Hadhramaut etc. Braunschweig 1873. S. 93.

[6] Ausland 1862, 2017.

[7] Buxtorf 633.

Fischfang eintritt;[1] der abergläubische Grund hierfür entzieht sich aber ebenso dem Blicke wie der, aus welchem die Isah vor dem Braten des Geflügels diesem die Füße abschneiden, während sie sogar die Federn dem Braten lassen.[2] Dieser letztere Brauch entspricht wider demjenigen, welchen Munzinger bei mehreren nördlichen Grenzvölkern Abyssiniens fand, beim Totenmahle den Kühen die Hinterbeine mit dem Schwerte abzuschlagen,[3] sowie dem tiroler, einem Stücke Vieh, bei welchem eine Hexe bewirkt, dass der Metzger es nicht zu tödten vermag, zuerst einen Fuß ab- oder wenigstens in denselben hineinzuhauen, wodurch dann die Hexe selbst an Arm oder Bein verwundet wird.[4] Nach jüdischer Vorschrift muss ein kleines Vieh, wie eine Ziege, ein Schaf u. s. w., wenn es geschlachtet wird, entweder den vorderen Fuß ausstrecken und wider einziehen, oder den hinteren Fuß ausstrecken oder nur beugen; streckt es den vorderen Fuß nur aus ohne ihn wieder zurückzuziehen, so ist das Fleisch nicht erlaubt; großes zahmes Vieh braucht aber nur den Fuß beim Schlachten auszustrecken.[5] Die Kirgisen wagen nicht, dem Kopf des Schafes vor dem Kochen die Zähne auszuschlagen, weil sie dies als unheilbringend für das Jungvieh erachten,

---

[1] Pallas. Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. Frankfurt und Leipzig 1776 8. Bd. 3 S. 40. Der Bewohner von Cornwallis isst, um einen schlechten Fischfang nicht eintreten zu lassen, die Fische vom Schwanze ab nach dem Kopfe zu; dadurch werden die Köpfe der anderen Fische ans Ufer gebracht, während sie andernfalls sich von der Küste wegwenden würden. Tylor. Anfänge der Cultur. Leipzig 1873. Bd. 1 S. 118.

[2] Harris Gesandtschaftsreise nach Schoa. Stuttgart und Tübingen 1845/6. Bd. 1 S. 160.

[3] Munzinger. Ostafrikanische Studien. Schaffhausen 1864. S. 529.

[4] Zingerle. Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Innsbruck 1871. No. 574/5.

[5] Abodah Sarah. Ein Tractat aus dem Talmud. Uebersetzt von Ewald. Nürnberg 1868. S. 117 Note.

trotzdem nach ihrer Meinung der Koran es fordern soll.[1] Die Lybier bogen nach Herodot[2] den Opfertieren beim Schlachten den Kopf aufwärts. Die Insel-Ehsten schieben, wenn ein Schwein beim Schlachten nicht sterben will, die Schuld entweder auf das böse Auge oder auf eine Behexung der Hand des Schlächters, so dass er das Herz nicht hat treffen können, oder aber auf einen Fehler am Messer, welches in diesem Falle vor fernerem Gebrauch durch Feuer und dann dreimal unter der linken Fußsohle gezogen werden muss.[3]

Der deutsche Aberglaube verbietet Mitleid mit dem Vieh beim Schlachten zu haben, da es sonst nicht absterben kann, und zwar findet sich dieser Glaube ausnahmslos in allen Gauen unseres Vaterlandes; nach einer Harzer Anschauung stirbt das Vieh nicht nur schwer, sondern gibt auch wenig Blut und das Fleisch selbst wird dem Menschen schädlich.[4] Ganz entsprechend diesem allgemeinen deutschen Glauben vergrößert auch nach süddeutschen Begriffen die Mutter nur das Weh ihres Kindes, wenn sie darüber den Säugling mitleidig anblickt,[5] und erschwert, wie man in Mecklenburg glaubt, ein lautes Bedauern dem Sterbenden die letzten Augenblicke.[6]

Trotz der vielen Beziehungen des ab- und zunehmenden Mondes zur gesammten wirtschaftlichen Tätigkeit im deutschen Aberglauben findet sich eine solche zum Schlachten nur sehr vereinzelt, wol nur in dem märkischen und mecklenburgischen Gebote, Schweine bei abnehmendem Monde zu schlachten, da sie dann nur dünne Speckschwarten

---

[1] Radloff in Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 3 S. 293.

[2] 4, 188.

[3] Holzmayer. Osiliana. Dorpat 1856. S. 111.

[4] Pröhle. Harzsagen. Leipzig 1854. S. 149.

[5] Rochholz. Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz. Leipzig 1857. S. 334.

[6] Bartsch. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Wien 1879/80. Bd. 2 No. 274.

haben, und dem entgegengesetzten oldenburger, dieses gerade bei zunehmendem Monde zu tun, da dann Fleisch und Speck beim Kochen ausquillen und größer werden.[1] Der Mecklenburger darf ferner am Gallustage — 16. October — und auch an allen Tagen im Jahre, an welchen Gallus gewesen, kein Schwein schlachten, weil alsdann der Speck gelb oder geschmacklos oder bitter wird, oder auch weil dann das Fleisch kein Salz annimmt; Fleisch, welches an diesem Tage von einem Orte an einen anderen gelegt oder gehängt wird, muss verderben.[2] Der Insel-Ehste schlachtet kein Tier bei Nordwind, weil dessen Fleisch alsdann nicht weich wird.[3] Nach jüdischem Aberglauben soll man im Monat Schebhat keine Gans schlachten, weil eine böse Stunde darin ist, an welcher Gänseschlachten den Tod nach sich zieht; tut es aber einer aus Unwissenheit dennoch, so soll man ihm die Leber der Gans geben, dann hat es keine Gefahr mit ihm.[4]

Als eine unehrenhafte verunreinigende Beschäftigung galt das Schlachten den Guanchen, bei welchen sich nur eine bestimmte verachtete Klasse mit dem Schlachten und Ausweiden der Ziegen, ihrer hauptsächlichsten Fleischnahrung, befassen durfte.[5] Im Gegensatze hierzu wird uns von Le Gentil berichtet, dass auf Madagaskar nur der König und die Häuptlinge dem Rindvieh und den Hühnern die Gurgel abschneiden durften,[6] und bei den Lappen ist sogar die Fähigkeit, ein Rentier schlachten zu können

---

[1] Wuttke. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamburg 1866. § 34. — Bartsch No. 947. — Strackerjahn. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Oldenburg 1867. Bd. 1 S. 107.

[2] Bartsch No. 1156.

[3] Holzmayer 52.

[4] Buxtorf 436 7.

[5] Peschel. Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Stuttgart und Augsburg 1858. S. 54.

[6] Neue Sammlung von Reisebeschreibungen. Hamburg 1780,90. Bd. 5 S. 124.

Bedingung der Heiratsfähigkeit der Jünglinge,[1] ebenso wie es bei den Thessaliern nach den Versen des Euripides war

> . . . „ruhmvoll ja dieses auch,
> Hört ich, wenn jemand klüglich einen Stier zerlegt
> Und Rosse zügelt.“[2]

§ 2.

Ein Hauptgewicht wird beim Schlachten auf das Blut gelegt, sei es nun, dass man dasselbe als verbotenen Nahrungsstoff nach Möglichkeit vom Fleische zu entfernen sucht, oder das man es gerade sich möglichst erhält und es dann mit Vorliebe genießt. Die Scheu vor dem directen Genusse des Blutes und ebenso vor seinem Mitgenusse im Fleische, welches Verbot bereits unter den dem Noah gegebenen Vorschriften sich befand und dann vom späteren Gesetz widerholt wurde — „auf die Erde sollst du es gießen wie Wasser“[3] — hat im jüdischen Gesetze zu Vorschriften hinsichtlich des Schlachtens geführt, welche mit wahrhaft erfinderischer Peinlichkeit die Gläubigen vor dieser Sünde wahren. Wird nur eine dieser Vorschriften verletzt, dann erstarrt das Blut im Tiere derartig, dass es nachher durch Wasser und Salz nicht herauszubringen, das Fleisch also unrein ist;[4] ebenso würde sich, wenn das Messer bei der Tödtung eine Scharte hätte und das Tier dadurch erschräke, alles Blut im Herzen sammeln und das Tier nicht ausbluten können.[5] Damit nicht vielleicht etwas Blut noch im Fleische bleibe, wird dieses in ein durchlöchertes Gefäß mit Salz zusammengetan, damit das Salz alles Blutige ausziehe, und selbst beim Genuss eines Eies ist es nötig, dasselbe vorher erst aus einer Schale in die andere fallen

---

[1] Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches. Petersburg 1776 ff. Bd. 1 S. 11.

[2] Creuzer. Symbolik. Leipzig und Darmstadt 1839 ff. Bd. 4 S. 413.

[3] 1. Mos. 9, 4. 3. Mos. 3, 17. 7, 26. 27. 17, 10. 11. 5. Mos. 12, 16. 23.

[4] Zeitschrift für Ethnologie 6, 356.

[5] Buxtorf 632.

zu lassen, um zu sehen, ob nicht etwa ein Blutstropfen darin ist.[1] Das Gebot, das Blut vom Geflügel in Asche laufen zu lassen und damit zu verdecken, das anderer Tiere in die Erde zu vergraben, wird von den Rabbinen darauf zurückgeführt, dass Rebekka beim Herabsteigen vom Kamel, als sie Isaak sah, Menstruationsblut verlor, die Vögel dieses aber schnell verscharrten und bedeckten, weshalb zur Belohnung Gott die obige Behandlung ihres Blutes verfügt hätte; das Vergraben des anderen Blutes aber geschähe, weil die Erde sich beim Morde Abels geöffnet und das Blut dieses frommen Mannes verschluckt habe.[2] Doch gilt für letzteren Brauch auch der Grund, dass Satan das vergossene Blut nicht sehen soll, damit er nicht den Menschen wegen Tötung unschuldigen Viehes verklage,[3] was sich mit den indischen Ansichten über das Töten der Tiere berühren würde. Der Talmud erwähnt auch des Verkaufes des Opferblutes als Dünger.[4] Die Adern selbst müssen aus den Muskeln herausgenommen werden,[5] nach welchem Gebrauche als ihnen besonders auffällig die Chinesen auch die Juden benannt haben sollen.[6]

Der Grund des jüdischen Verbotes des Blutgenusses wird verschiedenartig angenommen. Nach Einigen liegt er darin, dass da das Blut, (wie dies das jüdische Gesetz und zwar im Einklange mit der Lehre der Physiologen des Altertums und der altägyptischen und altrömischen priesterlichen Anschauung[7] direct ausspricht,[8]) als Seele des Fleisches, als Träger des Lebens galt, dieses Leben selbst durch den Genuss des Blutes unmittelbar in den Menschen

[1] Buxtorf 636. 625.

[2] Buxtorf 634.

[3] Buxtorf 635.

[4] Abodah Sarah 311.

[5] Buxtorf 635.

[6] Morrison im Baseler Missionsmagazin 1840 Heft 1 S. 111.

[7] Besnard in seiner Uebersetzung des Arnobius. Landshut 1842 S. 602.

[8] 1. Mos. 9, 4. 3. Mos. 17, 11. 5. Mos. 12, 23.

übergehend gedacht wurde, und ihn demgemäß zum Tier machen, ihn erniedrigen musste;[1] nach Anderen darin, dass ursprünglich bei den Hebräern jedes Stück Schlachtvieh Gott als Opfer dargebracht werden musste, und da das Blut dabei als Sühnmittel verwendet wurde,[2] es dadurch schon dem Genusse entzogen war.[3] Bei den Jagdtieren, bei welchen eine derartige Opferung natürlich nicht möglich war, musste man wenigstens das Blut ausfließen lassen und es mit Erde bedecken, welcher Gebrauch später, als die Sitte jedes Schlachten als Opfer zu betrachten, fallen gelassen war, auch auf das geschlachtete Vieh erstreckt wurde.[4] Jedenfalls wirkte aber auf das mosaische Gebot die Absicht ein, das auserwählte Volk dadurch in Gegensatz zu den Nachbarvölkern zu stellen, bei denen der Blutgenuss verbreitet, vielfach auch abgöttischer Brauch war;[5] im alten Aegypten wurde das Blut unmittelbar beim Schlachten aufgefangen und figurirte als Gericht auf der königlichen Tafel.[6]

Aus dem mosaischen Gesetz ging das Verbot des Blutgenusses dann in die urchristliche Kirche und die strengere Richtung der ersten Jahrhunderte über[7] und erhielt sich bis in die jetzige Zeit noch im abyssinischen Christentume, wo man ihm wenigstens bei dem gekochten Fleische nachkommt, sogar von diesem die erste Brühe fortschüttet; bei dem rohgegessenen oder dem gerösteten fällt allerdings diese Rücksicht gänzlich fort, wenn man ihr nicht formell durch einige Blutstropfen genügt.[8] Noch im zwölften Jahr-

---

[1] Trusen. Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer. Breslau 1853.

[2] 3. Mos. 17, 11.

[3] Riehm. Handwörterbuch des biblischen Alterthums. S. 193.

[4] Ebendaselbst.

[5] Trusen 33.

[6] Wilkinson 32.

[7] Milman. History of Christianity. Paris 1840. vol. 1 p. 343.

[8] Hildebrandt in Zeitschrift für Ethnologie 6, 332. Sprengel & Forster, Neue Beiträge. Leipzig 1790/3. Bd. 3 S. 193.

hundert befand sich unter den Disciplinarvorschriften des Bischofs Otto von Bamberg für seine bekehrten Pommern auch das Verbot des Blutgenusses[1] und noch im Corpus jur. civ. war der Wurstgenuss verboten, da diese aus Blut bereitet.[2] Dagegen erwähnt bereits Thietmar von Merseburg des Blutessens seitens der Armen als vielfach vorkommend und bemerkt dabei, dass dies auch von der Kirche keineswegs verboten sei, wenngleich viele davon abredeten[3], so dass überhaupt innerhalb der Kirche, wie dies auch bereits in den ersten Jahrhunderten der Fall, keine einheitliche Anschauung geherscht zu haben scheint. Der Koran verbietet den Genuss des freien Blutes, gestattet aber das in den geschlachteten Tieren befindliche.[4] Bei den Ehsten essen manche, indem sie den Glauben ihrer Väter, dass die Seele im Blute sei, teilen, noch jetzt das Tierblut in keinerlei Zubereitung.[5]

Das Blut des Stieres galt im Altertum als schädlich für den Menschen,[6] als Mittel des Selbstmordes erwähnt es Plutarch in seiner Schrift vom Aberglauben;[7] König Midas von Phrygien soll sich mit demselben bei feindlichem Einfall den Tod gegeben haben.[8]

Dagegen ist nun gerade wider das Blut auch einer ganzen Reihe von Völkern ein beliebtes Nahrungsmittel, welches man beim Schlachten sich möglichst vollständig zu erhalten und außerdem noch auf andere Weise zu verschaffen sucht. Der kalifornische Indianer saugt den erlegten Kaninchen und Eichhörnchen sofort das Blut aus[9]

---

[1] Fehr 136.

[2] Lammert. Volksmedicin in Bayern. Würzburg 1869. S. 41.

[3] Buch 1, Kap. 7.

[4] Sure 6, 146. 16, 116. Tornauw 231

[5] Holzmayer 35.

[6] Basilius bei Besnard 231.

[7] Kap. 8.

[8] Duncker. Geschichte des Altertums. Leipzig 1874 ff. Bd. 1 S. 386.

[9] Ausland 1859, 253.

und teilt dieses raubtierartige Benehmen noch mit manchem andren wilden Jägervolke, wie beispielsweise auch Baker am weißen Nil das Trinken des noch heißen Blutes erlegter Tiere fand,[1] und der Lappe das frische Blut wilder Rentiere als Hauptheilmittel bei inneren Krankheiten benutzt.[2] Die Kafirs genießen gleichfalls das frische Blut[3] und als beliebtestes Getränk der Turguten, der Voreltern oder Stammesgenossen der heutigen Kalmyken, wird es in den tscherkessischen Heldenliedern erwähnt.[4]

Verschiedenfach sind die Mittel, durch welche man sich das Blut möglichst vollständig sichert. Der Patagonier zieht häufig dem erbeuteten Guanaco erst im Lager das Fell ab, damit er das Blut als Leckerbissen den Weibern und Kindern erhält; schlachtet er aber ein Schaf, so weiß er diesen Leckerbissen noch angenehmer dem Gaumen zu machen, indem er, sobald die Gurgel durchschnitten ist, Salz in die Wunde zwängt, die Wundränder zusammenpresst und so Blut und Lunge durchwürzt.[5] Der Eskimo verstopft, damit ihm das Blut erhalten bleibe, dem getöteten Seehunde sofort alle Wunden,[6] wozu er zuweilen sogar besondere kleine Pflöcke aus Knochen benutzt; auch entzieht er gern dem sterbenden Tiere das Blut durch Saugen, zu welchem Zwecke er sich eines eigentümlich gestalteten Instruments, welches in die Wunde eingeführt wird, bedient.[7] Die Mongolen erreichen ihren Zweck dadurch, dass sie beim Schlachten der Tiere den Bauch aufschlitzen oder nach anderen Berichten einen Schnitt zwischen zwei Rippen machen, schnell das Herz fassen und es drücken

---

[1] Baker. Der Albert Nyanza. Jena 1867. Bd. 2 S. 232.
[2] Beschreibung 1, 10.
[3] Church Missionary Intelligencer 1865, 205.
[4] Bergé. Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolkes. Leipzig 1866. S. 64.
[5] Musters. At home with the Patagonians. London 1871. p. 138.
[6] Cranz. Historie von Grönland. Barby 1765. S. 204.
[7] King in Journal Ethn. Society London vol. 1 p. 297.

bis der Tod erfolgt;[1] auch die Korjäken töten auf diese Art, durch Schnitt in den Bauch und das Zwerchfell und schleunige Erfassung des Herzens die Rentiere;[2] die Kaffern reißen, nachdem der Bauch aufgeschlitzt ist, schnell die größeren Blutgefäße ab, ihnen verbietet direct ein Aberglaube, einen Tropfen Blut zur Erde fallen zu lassen.[3]

Am vollständigsten wird aber die Erhaltung des Blutes gesichert, wenn statt des Schlachtens nur ein Ersticken oder ein Totschlagen des Viehes eintritt, wie es bei verschiedenen Völkern Sitte ist, so bei den Wakamba, welche ihm das Maul zubinden und die Nasenlöcher verstopfen,[4] bei den Osterinsulanern, welche die Köpfe der Hunde und Ziegen in die Erde graben um sie zu ersticken,[5] bei den Namaqua, die bei dem Mahl für die Hinterbliebenen die Tiere gleichfalls durch Ersticken tödten.[6] Die Wanika schlagen das Vieh mit Prügeln tot,[7] die Todas beim Totenfeste den Sühnbüffel mit einem Steine, die übrigen mit einer Axt.[8] Die Opfer der Eirene mussten in Griechenland gleichfalls erwürgt werden, den Altar der Göttin des Friedens, der Eintracht durfte kein Blut beflecken.[9]

Mehreren Völkern in Ostafrika, wie den Wakamba, Eliab und anderen, genügt indess das beim Schlachten erhaltene Blut nicht, sie lassen daher zeitweilig ihr Vieh, die Eliab allmonatlich in der Nackengegend, zur Ader und genießen das so erhaltene Blut, teils wie die Wakamba vermischt mit Milch, teils wie die Eliäb nur einfach ge-

---

[1] Globus 28, 347. Bell in Neue Sammlung etc. 9, 216.

[2] Klemm. Allgemeine Culturwissenschaft. Bd. 1 S. 163.

[3] Th. Waitz. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1859 72. Bd. 2 S. 383.

[4] Globus 3, 64. Andrée. Forschungsreisen nach Burton u. s. w. Leipzig 1861. Bd. 2 S. 467.

[5] Miss. Eyraud im Globus 10, 315.

[6] Andersson. Reisen in Südwestafrika. Leipzig o. J. Bd. 2 S. 69.

[7] Krapf im Basler Magazin 1850, 4, 60.

[8] Greiner daselbst 1840, 3, 128.

[9] Aristophanes. Friedensfest V. 1019 ff.

kocht.[1] Sie berühren sich hierin mit den sarmatischen Völkern, von denen uns Plinius[2] berichtet, dass sie Blut aus den Schenkeln der Pferde zapften, um es mit rohem Mehle gemischt zu genießen. Diese Mischung von Milch und Blut, von welcher die Wakamba behaupten, dass sie sehr kräftig sei und der sie mit ihre größere Stärke, deren sie sich den Wanika gegenüber rühmen, zuschreiben,[3] ist auch sonst noch in Ostafrika z. B. bei den Wahumba[4] beliebt, und war es gleichfalls bei den Geten, welche Pferdeblut mit Stutenmilch, bei den alten Preußen, welche mit Milch das Blut der Spanntiere mischten;[5] selbst der Oberdeutsche gießt noch jetzt in vielen Gegenden gern etwas Milch in das kochende Blut der Blutwurst.[6] Der Lappe mischt sogar noch dem in Wasser mit Talg aufgekochten Rentierblute, welches er in Häuten aufbewahrt, neben der Milch noch Käse bei.[7] Ferner bereitet er aus dem Rentierblute durch Mischung mit wilden Beeren und Kochen im Rentiermagen eine ihm trefflich mundende Wurst,[8] wie eine solche auch der Tschuwasche durch Vollstopfen des Magens mit Fett, Blut und Grütze hervorbringt.[9] Der Mongole benutzt gleich uns zur Bereitung der Blutwurst die Därme des geschlachten Viehes, welche er aber nicht vorher reinigt;[10] der Mandaner kocht Fleisch und Blut in den dicken Gedärmen,[11] fabricirt also wie die bereits genannten Völker eine richtige civilisirte Wurst.

---

[1] Krapf a. a. O. 58. Baker 1, 80.

[2] Naturgeschichte 18, 24. cf. Ausland 1863, 1043.

[3] Krapf a. a. O. 58.

[4] Globus 31, 323.

[5] Rochholz. Deutscher Glaube und Brauch. Berlin 1867. Bd. 1 S. 19.

[6] Ebendaselbst 20.

[7] Allgemeine Historie der Reisen. Leipzig 1749 ff. Bd. 20 S. 527.

[8] Beschreibung 1, 8.

[9] Allgemeine Historie 19, 90.

[10] Globus 28, 347.

[11] Catlin. Die Indianer Nordamerikas. Brüssel 1850. S. 359. Note nach Neuwied.

§ 3.

Was das Rohessen des Fleisches anbetrifft, so finden wir dies bei vielen wilden Völkern, sei es überhaupt als Sitte oder zeitweilig, wenn das nötige Brennmaterial mangelt. In letzter Lage befinden sich öfters z. B. die Pampasindianer,[1] die Tungusen, welche aber nur im äußersten Falle dazu sich entschließen,[2] die Eskimo im Winter, da ihnen dann das Treibholz abgeht.[3] Wir müssen uns aber wol hüten, aus dem Rohessen des Fleisches einen absoluten Schluss auf die Cultur des betreffenden Volkes zu machen, und nicht vergessen, dass auch verwöhntem Gaumen bei uns das Rindfleisch in dieser Form behagt, und im hohen Norden reisende Europäer das rohe Rentierfleisch durchaus nicht unverdaulich, sondern dieses sowie überhaupt Fleisch roh der Gesundheit am zuträglichsten fanden und sich daher nicht scheuten, die Eskimo und die Bewohner Sibiriens darin nachzuahmen.[4] Selbst eines der Lieblingsgerichte der Bewohner von Kordofan und Abyssinien, der noch warme, gereinigte und kleingeschnittene Schafmagen mit der darüber ausgedrückten Galle und starker Beigabe von rotem Pfeffer, fand Pallme auf seiner Reise in Kordofan nicht nur genießbar, sondern sogar wolschmeckend.[5]

Gerade viele auf tiefer Culturstufe stehende Völker verschmähen das rohe Fleisch. Die Weddah essen es nur gebraten,[6] die Damara nie roh oder nicht ganz gar,[7] die

---

[1] Waitz 3, 499.

[2] Neue Sammlung 9, 151.

[3] Globus 31, 104.

[4] Lubbock. Die vorgeschichtliche Zeit. Jena 1874. Bd. 2 S. 196. Cranz 190 Anmerkung. Erman. Reise um die Erde. Berlin 1833 ff. Bd. 1 S. 433. Dieser fand, dass selbst das Bedürfnis nach Salz im höheren Norden sich abschwäche.

[5] Pallme. Beschreibung von Kordofan. Stuttgart 1843. S. 35/6.

[6] Ausland 1860, 261.

[7] Galton. Narrative of an Explorer in tropical South-Africa. London 1853. p. 250.

Kaffern stets gekocht oder in Asche geröstet,[1] die meisten Indianer nur gebraten oder stark gekocht, wobei sie dann gern die Brühe genießen[2] — die Patagonier essen nur bisweilen vom Guanaco Lunge, Herz, Leber, Nieren, Fett und Markknochen, vom Strauße Herz und Blut roh[3] —, während etwas höher stehende Völker gekochtes Fleisch geradezu verschmähen, wie die Tibetaner, welche es meist nur gedörrt genießen,[4] oder die Abyssinier, die diejenigen, welche es gekocht essen, tief verachten.[5] Von den Abyssiniern berichtete zuerst Bruce,[6] dass sie das Rindfleisch lebendig verzehrten, indem sie aus dem lebenden Tiere nach und nach Stücke ohne Verletzung der edleren Teile und Pulsadern loslösten und solche roh verschlängen und auch noch von neueren Reisenden wird dies bestätigt;[7] indess erklärt es J. M. Hildebrandt[8] nach seinen Reiseerfahrungen für eine Fabel und bemerkt ferner, dass das Rohessen des Fleisches sich überhaupt nur auf das Rind, nie aber auf Hammel und Ziege erstrecke.[9]

Die südlichen Samojeden halten es für eine Sünde, das Fleisch gleich ihren nördlichen Stammesbrüdern, welche es entweder gleich im frischen Zustande genießen oder es durch Frost für späteren Gebrauch conserviren,[10] roh zu verzehren und gestatten es sich nur teilweise bei den Fischen,[11] welche überhaupt in diesem Zustande von allen Eingeborenen Sibiriens, wie auch häufig rohes Fleisch, als

---

[1] Ausland 1859, 606.
[2] Carver 228.
[3] Musters 73. 173.
[4] Globus 21, 333.
[5] Harris 2, 194.
[6] Vergleiche Sprengel und Forster. 3, 193 Anmerkung.
[7] Apel im Globus 10, 373.
[8] Zeitschrift für Ethnologie 6, 332.
[9] Daselbst 334/5.
[10] Erman 1, 695. 706.
[11] Castrén im Lüdde-Berghaus Zeitschrift. Bd. 7 S. 413.

Heilmittel in skorbutischen Krankheiten gebraucht werden.[1] Bei den Ostjaken findet sich zwischen den einzelnen Stämmen ein ähnlicher Unterschied, indem einige die Fische roh, andere in Wasser gekocht, jedoch ohne Salz genießen;[2] auch die Aleuten essen die Fische roh oder schwach angewärmt, nur einzig den Stockfisch nicht, weil sie dies für schädlich halten.[3] Die große Schwierigkeit des Kochens auf ihren Reisen im Winter hatte sie außerdem ebenso wie die Tschukschen gelehrt, sich während derselben nur kalter Speisen zu bedienen, und hat sich diese Gewohnheit bei beiden Völkern auch erhalten, nachdem ihnen eiserne Kessel zugekommen und ihnen das Kochen so erleichtert ist.[4] Bei den Kamtschadalen fanden die ersten Entdecker den eigentümlichen Brauch, dass, obgleich viele Fleischsorten gekocht wurden, man sie doch vor dem Essen erst wieder kalt werden ließ,[5] wobei an den deutschen Aberglauben, dass Speisen kalt genossen die Schönheit erhöhen[6], was namentlich auch vom Genusse des Kaffee behauptet wird, erinnert werden mag.

Um das rohe Fleisch, wenn es bereits in dem Felle eingetrocknet war, genießbar zu machen, sollen die alten Germanen nach Pomponius Mela[7] es getreten nnd geknetet haben, bis es mürbe wurde; die Kalmyken reiten jetzt noch ihr Fleisch unter dem Sattel weich,[8] und mit Grausen sah das Mittelalter die gleiche Sitte bei den Europa überflutenden asiatischen Horden. Auch nach chinesischen Quellen

---

[1] Castrén in Lüdde-Berghaus Zeitschrift. Bd. 7 S. 413.

[2] Beschreibung 1, 77.

[3] Erman in Zeitschrift für Ethnologie 3, 152.

[4] Daselbst 157.

[5] Klemm 1, 260.

[6] Grohmann. Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. Prag und Leipzig 1864. No. 1599.

[7] Geschichtsschreiber der deutschen Urzeit. Berlin 1849. Bd. 1 S. 677. Von den Skythen berichtet Herodot (4, 61), dass sie das Fleisch gekocht hätten.

[8] Zeitschrift f. E. Bd. 4. Verhandlungen S. 15.

ritten sich die Hiongnu (Türken) das Fleisch unter den Sätteln oder rieben es sich zwischen den Beinen weich.[1] Andere ältere chinesische Schriften erzählen von den Urbewohnern Koreas, dass, da sie keine Feuerherde besessen, sie sich über das gefrorene Fleisch gesetzt und es so gewärmt hatten,[2] und das Gleiche von den Yleu, den Bewohnern der Mandschurei;[3] diese traten sich überhaupt das Fleisch mit den Füßen weich, ehe sie es genossen.[4]

Die Traditionen einzelner Völker führen den Gebrauch, sich gekochter Nahrung zu bedienen, auf bestimmte göttliche Einwirkung zurück und schreiben diese dann wol dem Wesen zu, welche ihnen die Benutzung des Feuers lehrte. So erzwang auf Fakaafo, einer der Südseeinseln, Talanga von der Göttin Mafuike das Feuer für die Menschen und teilte ihnen gleichzeitig mit, welche Fische nach der Bestimmung dieser Göttin sie nunmehr gekocht und welche wie seither roh essen sollten;[5] so lehrte auf Tonga Kijikiji, der jüngste Sohn des Maui, die Menschen das Kochen und befahl dem Feuer in gewisse Bäume zu gehen, damit die Menschen es daraus durch Reiben erhalten konnten.[6] Den Chinesen brachte der Heros Soui-gin im grauen Altertume das Feuer und unterwies sie, das Fleisch zu kochen, wodurch alle Krankheiten verschwanden, und Magen und Leib nicht mehr gestört wurden; nach anderer Tradition allerdings lebten die Leute früher viel länger, weil sie das Kochen nicht kannten und daher ihre Kräfte nicht ab-

---

[1] Castrén. Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker. Petersburg 1857. S. 57.

[2] Pfizmaier. Nachrichten von den alten Bewohnern des heutigen Korea. Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, phil.-hist. Classe. Bd. 57 S. 517.

[3] Castrén 25.

[4] Ebendaselbst.

[5] Turner. Nineteen years in Polynesia. London 1859. p. 528.

[6] Wilkes. Entdeckungsexpedition der Vereinigten Staaten. Stuttgart 1848. Bd. 1 S. 334.

nahmen.[1] Nach dem Yaçna[2] war es Yima, der die Menschen lehrte „das Fleisch in Stücken zu essen“ und im Vendidad heißt es:[3]

„Preise das Feuer Vâzista, das den Daeva Çpenjaghra schlägt. Bringe gekochte Speise, vollkommene, siedende.

Hierher dürfen wir wol auch das Gebot des Numa ziehen, das Getreide zu rösten, weil es so gesünder sei, und nur gedörrtes, weil dieses einzig rein genug, bei der Gottesverehrung anzuwenden.[4]

Aber auch bei den Völkern, welche das Fleisch stets in nicht rohem Zustande verzehren, gibt es Fälle, wo dies bei einzelnen Gelegenheiten dennoch geschieht; und da diese Fälle stets religiöse oder abergläubische Bezüge haben, so darf wol sicher angenommen werden, dass sie als Ueberlebsel der Zeit, wo das betreffende Volk seine Nahrung noch roh aß, in die spätere hineinragen, erhalten durch die zähbewarende Kraft des religiösen Brauches, welche uns so manches Ueberbleibsel früherer Culturepochen überliefert hat. Obgleich der Grönländer weder Fisch noch Fleisch roh isst, verfehlt er doch nicht, wenn ein Tier gefangen ist, ein kleines Stück Fleisch oder Speck roh zu essen und ein wenig warmes Blut zu trinken;[5] den Grund dafür weiß er selbst nicht anzugeben, es ist eben Brauch der Voreltern gewesen. Selbst im griechischen Cultus hatte sich bei einzelnen Dionysosfeiern, namentlich auf Chios und Tenedos, das Essen des rohen Fleisches nach altem Brauche erhalten und dem Dionysos selbst den Beinamen des Rohessers eingebracht; bei einem dieser Feste wurde das geschlachtete Opfer in Erinnerung der grausamen Zerfleischung

[1] Père de Prémare in Pauthier. Livres sacrés de l'Orient. Paris 1840. p. 26.

[2] Yaçna 32, 8. Avesta übersetzt von Spiegel. Leipzig 1852/3. Bd. 2 S. 217.

[3] Farg 19. V. 135/6. Daselbst 1, 253.

[4] Plinius. Naturgeschichte 18, 2.

[5] Cranz 190.

des Gottes mit den Zähnen zerrissen und die Stücke roh verschlungen, sogar die Zerfleischung lebender Stiere und Böcke soll hierbei vorgekommen sein, was uns an abyssinische Sitten erinnern und die wüste Wildheit bacchischer Feste in grellster Beleuchtung zeigen kann — die Begründung gab auch hier wie bei so mancher dem späteren Bewusstsein entfremdeten Cultushandlung eine Legende.[1] Ganz ebenso sollen zuweilen Moghrebiner, welche auf der Wallfahrt durch ihre Andachtsübungen in die gehörige Extase versetzt sind, auf offener Straße Lämmer ergreifen, noch lebend sie mit den Zähnen zerfleischen, das noch zuckende Herz verschlingen, das Blut trinken und die rohe Fleischfaser zerkauen,[2] eine Art des Mahles, welche allerdings wol nur schwer mit den Vorschriften des Propheten zu vereinigen sein möchte. Auch in Peru wurde das Fleisch der Opfer mit Ausnahme der Brandopfer roh gegessen,[3] an dem Thesmophorienfeste das Fleisch bei den Eretriern nicht am Feuer gebraten, sondern nur in die Sonne gelegt;[4] bei den nordischen Opfern ward es nur gekocht, nie gebraten,[5] dagegen musste das Passahlamm der Juden stets am Feuer gebraten sein und durfte nicht in Wasser gekocht oder ungar gegessen werden.[6] Jeder Art gekochter Nahrung enthalten sich die buddhistischen Miau-tsze bei einem bestimmten dreitägigen Feste.[7]

Auch andere veraltete Speisegewohnheiten treten bei ceremoniellen Mahlen wieder hervor, so z. B. bei einem Feste der Tataren am Irtisch, bei welchem ein Hammel unter Beobachtung gewisser Gebräuche gespeist wurde, ein

[1] Schoemann. Griechische Altertümer. Berlin 1871/3. Bd. 2 S. 251. 503. Besnard 535/6. Creuzer 4, 94. 118. 188.

[2] Klunzinger. Bilder aus Oberägypten etc. Stuttgart 1878. S. 314.

[3] Müller. Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867. S. 375.

[4] Plutarch. Griechische Gebräuche § 31.

[5] Grimm. Mythologie I. Auflage. S. 34.

[6] 2. Mos. 12, 8 9.

[7] Novarra Expedition Bd. 2, 330.

Essen nur mit den Fingern,[1] so bei einzelnen Festlichkeiten der Assinniboins ein Kochen durch Hineinwerfen einzelner Steine nach ihrer alten längst abgekommenen Weise,[2] so im alten Athen das Gemüsekochen an einem gewissen Tage in einem Topfe ganz bestimmter Art in Fortpflanzung einer alten unverständlich gewordenen Sitte.[3]

Am Feste der Göttin Sitalá, welches von den Müttern in Indien zur Abwendung der Pockenkrankheit von ihren Kindern gefeiert wird, darf nicht gekocht, sondern müssen die Speisen am Tage vorher zubereitet werden;[4] dies berührt sich mit dem aus Nord-Seeland berichteten Brauche, nach welchem man am Jul- und Neujahrsabende ein Schwein schlachtet, um am Abend Suppe und am andern Tage, also dem eigentlichen Festtage, weil an ihm nicht gekocht werden durfte, die Reste zu essen.[5]

Im deutschen Volksglauben findet sich mehrfach die Anschauung, dass an bestimmten festlichen Feuern gekochten Speisen eine besondere Kraft einwohne. Als eine ältere deutsche Sitte wird das Kochen von Kohl an einem am Pfingstmorgen aus Holz geriebenen Feuer erwähnt, um durch Genuss dieses Kohles das Jahr über fieberfrei zu bleiben,[6] als eine ältere englische das Rösten von Eiern im Palmsonntagfeuer.[7] In Ehingen (Schwaben) kochte man vor nicht gar zu langer Zeit noch Erbsen am Johannisfeuer, die sogenannten Hansersche d. h. Johanniserbsen, welche getrocknet aufbewart und für heilsam gegen Quetschungen und Wunden, überhaupt als gut für Allerlei

---

[1] Allg. Historie 19, 132.

[2] Catlin 38.

[3] Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris 1876. p. 259.

[4] Wilson. Essays and Lectures on the Religions of the Hindus. London 1861/2. vol. 2 p. 193.

[5] Düringsfeld. Ethnographische Curiositäten. Leipzig 1879. Bd. 1 S. 92.

[6] Grimm. Mythologie I Auflage. S. 346.

[7] Brand. Popular Antiquities of Great Brittain. London 1870. vol. 1 p. 77.

gehalten wurden;[1] im Var-Departement kocht man die Knoblauchshülsen in der Johannisfeuerasche, isst sie nüchtern als Fieberpräservativ oder hebt sie als glückbringend das ganze Jahr über auf.[2] Am Ostertage benutzen in Mecklenburg manche Leute das Osterwasser, das vor Sonnenaufgang geschöpfte, als heilkräftig geschätztes Wasser, zum Kochen des Essens.[3]

§ 4.

Das Kochen ist im Allgemeinen das Geschäft der Weiber; vielfach findet es sich aber auch, dass gerade sie von der Besorgung der Küche ausgeschlossen sind und statt ihrer die Männer sich damit beschäftigen. Dies ist fast durchgehend in Polynesien der Fall; doch scheint nur in Samoa das Kochen eine des Mannes würdige Beschäftigung, deren sich selbst Häuptlinge zeitweilig nicht schämen, zu sein,[4] während auf den übrigen Gruppen sie eine erniedrigende ist, am verachtetsten in Neuseeland, wo sie als sehr schimpflich den Sklaven,[5] dann in Tahiti, wo sie den Teuteu, der Classe des gemeinen Volkes, welche weder Lehen besaß, noch eine Kunst verstand und eine Art an die Scholle gefesselter Leibeigenen darstellte, anheimfiel.[6] Höher standen die Köche auf den Tongainseln, sie nahmen hier eine höhere Stufe als die Bauern ein, führten die Aufsicht über die Vorräte und es war ihnen sogar gestattet, die Häuser der Frauen zu betreten, was sonst nur

---

[1] Wolf-Mannhard 3, 105. Meier. Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben. Stuttgart 1852. S. 427.

[2] de Nore bei Wolf. Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen und Leipzig 1852. Bd. 2 S. 394. Cortet. Essai sur les fêtes réligieuses etc. Paris 1867. p. 219.

[3] Bartsch No. 1356.

[4] Wilkes 1, 229. Turner 196.

[5] Waitz-Gerland 6, 54. 142. 206.

[6] Daselbst 187.

die Verwanten tun durften.[1] Auch in Indien war es nach dem Gesetz des Manu[2] den Köchen, hier gerade aber als Dienern niedrigster Classe, gestattet sich mit verheirateten Frauen zu unterhalten. Bei den Osagen bildeten die Köche einen der drei Stände, deren beide anderen die Krieger und die Zauberärzte waren, und fiel ihnen gleichzeitig das Amt des Ausrufens der Neuigkeiten zu.[3] Den Troglodyten galten nach Strabo die Köche als unrein[4] Bei den Warua kocht ein jeder seine Speise allein und nur der König macht eine Ausnahme davon; aber auch er tut es selbst, wenn die dafür bestimmten Leute aus irgend einem Grunde abwesend sind.[5]

Trotz der niederen Stufe, auf welcher in Indien die Köche stehen, nehmen dennoch arme Brahmanen Stellungen als solche in den Küchen anderer Kasten, selbst reicher Sudra, ein; sie eignen sich auch insofern dazu am besten, als die von ihnen zubereiteten Speisen von allen anderen Kasten gegessen werden dürfen; selbst die Vairagi-Bettler bedienen sich bei ihren Festen der Brahmanen zu diesem Zwecke.[6] Fungirt aber ein Brahmane als Koch bei einer anderen Kaste, so darf der Herr nie die Kochgefäße berühren, da sie hierdurch für die Hand des Brahmanen unrein würden und dieser sie nicht wieder berühren dürfte; aus gleichem Grunde, weil sie für ihn unrein, darf auch der Brahmane nie die beim Mahle des Herrn benutzten Ess-Utensilien berühren.[7] Die Benutzung der Sudras in der Küche unterliegt strenger Vorschrift; nach Apastamba's

---

[1] Mariner. Nachrichten über die Tonga-Inseln. Weimar 1819. S. 142. 457.

[2] 8, 360.

[3] Waitz 3, 127.

[4] Strabo. Erdbeschreibung, übersetzt von Kärcher. Stuttgart 1829 ff. S. 1405.

[5] Cameron. Across Africa. Leipzig 1877. vol. 2 p. 64.

[6] Wiese. Indien oder die Hindus. Leipzig 1836/7. Bd. 1 S. 206. 420/1.

[7] Dubois. Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Paris 1825. vol. 1 p. 443.

Gesetzbuch dürfen die Speisen der drei ersten Klassen zwar durch einen Sudra unter Aufsicht zubereitet, aber nur von einem Zweimalgebornen selbst auf das Feuer gestellt werden, und müssen von diesem durch Besprengen mit Wasser gereinigt werden; Haare, Bart und Nägel sind dem Sudrakoche täglich zu schneiden.[1] Nach talmudischer Vorschrift darf im Notfall ein Heide, nachdem der Jude die Speise hineingetan hat, den Topf ans Feuer stellen, den Braten umdrehen, die Speise abschäumen; gänzlich von Heiden zubereitete Speisen sind aber dem Juden als unrein untersagt.[2] Das Handeln mit zubereiteter Speise auch selbst im Wege des Tausches ist dem Brahmanen unter allen Umständen verboten, höchstens darf für den augenblicklichen Gebrauch ungekochte Nahrung für das gleiche Quantum gekochter umgewechselt werden[3]; einzelne Vorschriftsammlungen, wie z. B. die des Apastamba, gestatten indess überhaupt den Tausch von Nahrung gegen Nahrung.[4] Unter den Vallabhacharis, einer Vishnu-Secte, lassen diejenigen, welche sich ihrem Guru (geistlicher Führer) ganz hingegeben, ihm Leib, Seele und Besitz geweiht haben, Speisen nur von denen bereiten, welche ein Gleiches getan haben; selbst Weib oder Kind darf nur unter dieser Bedingung die Speisen bereiten.[5] Bei den Ramanujas, einer anderen Vishnu-Secte, kocht fast ein jeder aus religiösen Bedenken für sich selbst, höchstens erlauben geistliche Lehrer auserwählten Schülern sie dabei zu unterstützen.[6]

Aehnlich wie in Polynesien finden wir das Verhältnis auch bei den Germanen; hier bekümmerte sich in den besseren Haushaltungen, ebenso wie in Rom, wo das Kochen

---

[1] The sacred laws of the Aryas. Part I. Apastamba and Gautama. Oxford 1879. Apastamba 2, 2, 3, 4 ff.

[2] Abodah Sarah 263 ff.

[3] Gautama 7, 9. 19. 21.

[4] Apastamba 1, 7, 20, 15.

[5] Wilson 1, 131.

[6] Wilson 1, 39.

gleichfalls dem Gesinde zufiel[1] — Plutarch[2] führt diese altrömische Sitte auf eine specielle Bedingung bei der Versöhnung nach dem Raube der Sabinerinnen zu Gunsten dieser Letzteren zurück —, weder Frau noch Tochter, noch selbst die Magd um die Küche, sondern es war dies Sache der Knechte, wogegen andererseits selbst Königinnen, wie uns der Beowulf bezeugt, nicht die Aufwartung bei Tische, das Herumreichen des Trinkhorns verschmähten.[3] An den fürstlichen Höfen erlangten mit der Zeit die Knechte, welchen die Küche zufiel, gleich den anderen Hofbedienten Ansehen und entwuchsen nach und nach der Unfreiheit,[4] wie sich dies auch auf den Tongainseln fand, wo die ersten Köche der großen Häuptlinge oft Ansehen erlangten, zum Wenigsten sich selbst als recht vornehm schätzten.[5] In der Grafschaft Mark tanzt noch nach alter Sitte der Koch mit der Braut, im Märchen wol die jüngste Köchin mit dem Prinzen;[6] auf mecklenburgischen Hochzeiten haben die Köchinnen die Ehre eines besonderen Tanzes, welchen sie im Küchenanzuge, Kellen und Löffel in der Hand, mit dem aufwartenden Personale ausführen, und an dem kein Anderer teilnehmen darf; an einigen dortigen Orten war früher sogar der Kellentanz, welchen die Köchin mit dem Küchenjungen tanzte, der erste von den Hochzeitstänzen.[7]

Bei den Lappen wie auch bei den Kamtschadalen ist das Kochen und damit Zusammenhängende gleichfalls dem weiblichen Geschlechte entzogen;[8] hier aber liegt der Grund jedenfalls in der Auffassung, dass das Weib, namentlich

---

[1] Mommsen. Römische Geschichte. Bd. 1 S. 56.

[2] Römische Gebräuche § 85.

[3] Wackernagel. Kleine Schriften. Bd. 1 S. 23. 24.

[4] Daselbst 1, 43.

[5] Mariner 142.

[6] Kuhn. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen. Leipzig 1859. Bd. 2 S. 254.

[7] Bartsch No. 243. 265.

[8] Allg. Historie 20, 529. 626. Beschreibung 1, 6. Krascheninnikow. Beschreibung des Landes Kamtschatka. Lemgo 1766. S. 282.

auch während ihrer Periode, ein zu unreines Wesen ist, als dass ihr dieses wichtige, an abergläubischen Beziehungen reiche Amt übertragen werden könnte, wobei wir uns gegenwärtig halten müssen, dass diese Idee von der Unreinheit des Weibes vielfach bei den Polarvölkern widerkehrt und eine große Rolle in ihrem gesellschaftlichen Leben spielt. Bei den Grönländern darf die Wöchnerin nicht für sich kochen,[1] bei den Nagpur Kolhs darf sie gleichfalls eine Zeit lang nicht kochen und muss ihr Mann es so lange für sie tun;[2] nach indischem Gebot darf eine Schwangere nicht für den Haushalt kochen.[3] Der gleiche Begriff der Unreinheit verbietet bei den Nordindianern das Kochen dem mit Blut befleckten Krieger, ehe er durch eine Sühne wider gereinigt ist.[4] Da auch die Leiche verunreinigt, so darf in Samoa in dem Hause, wo eine solche sich befindet, nicht gegessen werden;[5] bei den Maroniten, der christlichen Secte Syriens, darf eine Zeit lang im Trauerhause weder gekocht noch Essen zurecht gemacht werden;[6] in Indien sollen in der Nacht des Begräbnistages die Verwanten des Geschiedenen keine Speise kochen, sondern nur gekaufte oder sonst wie erhaltene genießen.[7] Die Hindu in Assam dürfen überhaupt nicht wider in der Hütte eines Todten essen und reißen eine solche daher nieder.[8]

Eine Folge der polynesischen Anschauung über die

---

[1] Cranz 275.

[2] Dalton. Ethnographie Bengalens in Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 6 S. 261.

[3] Taylor. Catalogue raisonnée of Oriental Manuscripts. College Fort Saint George. Madras 1857,62. Vol. 2 p. 119.

[4] Waitz 3, 155.

[5] Turner 228.

[6] Dandini in Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena 1792 ff. Bd. 2 S. 217.

[7] Müller. Todtenbestattung und Opfergebräuche im Veda. Leipzig 1855. S. 17.

[8] Bastian. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie. Berlin 1868. S. 97.

tabuirende Kraft der Speise, worauf wir noch zurückkommen werden, war auch die Trennung der Küche vom Hause. Zwar hatte jedes Haus unfern des Mittelpfeilers seine Feuerstelle, aber an diesem Feuer durfte nicht gekocht werden, es diente nur zur Erleuchtung, in Samoa auch als regelmäßiges Abendopfer für die Götter; in Nukahiva wurde nach d'Urville überhaupt kein Feuer in den Wohnungen angezündet.[1] Ganz im Gegensatze hierzu steht das indische Gesetz, welches vorschreibt, dass das Kochen mit dem Hausfeuer, dem hochzeitlichen, geschehen soll.[2] Die wolhabenden Aeltesten der Osseten haben gleichfalls für Wirtschaft und Küche ein eigenes Haus,[3] jedoch aus rein praktischem Grunde.

Eine der ärgsten Beschimpfungen nach polynesischen Begriffen ist es, etwas einem Andern Gehörige, namentlich wenn es mit dem Kopfe desselben in Berührung gestanden hat, wie z. B. den Kamm, in ein Kochhaus zu tragen,[4] oder gar als Selbstbeschimpfung sich selbst über das Kochloch zu legen, was sowol Finau als auch der Tuitonga während des Aufenthaltes Mariners auf Tonga taten, um durch diese äußerste Demütigung in harter Krankheit die Götter zum Erbarmen zu bewegen.[5] Die Reste eines Hauses, Kahnes oder Zaunes durften, da sie tabu waren, in Neuseeland nicht zum Kochfeuer verwendet werden;[6] die tabuirende Kraft des Kochfeuers aber erstreckte sich, wie die der Speise, auf alles was mit ihm in Berührung kam; ein Brand von ihm war dem nächtlichen Wanderer das sicherste Mittel, um sich die Geister vom

---

[1] Waitz-Gerland 6, 51. Turner 260.

[2] Dumont d'Urville. Reise nach dem Südpole etc. Darmstadt 1846/8. Bd. 1 S. 636.

[3] Manu 3, 67.

[4] Klaproth. Reise in den Kaukasus. Halle und Leipzig 1812/4. Bd. 2 S. 610.

[5] Waitz-Gerland 6, 351.

[6] Mariner 314. 355.

[7] Waitz-Gerland 6, 354.

Halse zu halten[1] — in Neuseeland konnte man einen Gegenstand tabuiren, wenn man ihn über eine mit dem heiligen Feuer gekochte Batate oder Farrenwurzel rieb; diese musste dann das Familienhaupt in weiblicher Linie essen.[2] Sollte dem deutschen Glauben, welchen wir an einer anderen Stelle besprochen haben, dass Feuersbrünste durch Hineinwerfen von Tellern gelöscht werden können, vielleicht ursprünglich ein ähnlicher Gedanke zu Grunde gelegen haben?

Gleich dem Kochen gestattete der polynesische Brauch, um nicht eine Entheiligung des Wohnhauses zu verursachen, auch nicht das Essen in diesem, worauf namentlich in Neuseeland streng geachtet wurde; es war daher hier auch nötig, Kranke aus dem Hause zu schaffen, um sie nicht verhungern zu lassen.[3] Auch die Nähe heiliger Orte muss beim Essen in Neuseeland vermieden werden.[4] Die Gewohnheit, nicht im Hause zu essen, teilten mit den Polynesiern nach Herodot,[5] der dies als Gegensatz griechischer Sitte anführt, die alten Aegypter, wofür indess die ägyptischen Denkmäler keinen Beweis geliefert haben,[6] und ebenso gilt den Türken das Essen im Hause nicht als anständig[7], während in den Negerländern und ebenso in Mekka es wider als sehr unanständig betrachtet wird auf der Straße zu essen,[8] und die Watosi außerhalb ihrer Hütte überhaupt keine Speise zu sich nehmen.[9]

---

[1] Waitz-Gerland 6, 346.

[2] ib. 6, 362.

[3] Waitz Gerland 6, 54. 345.

[4] ib. 6, 345.

[5] 2, 35.

[6] Champollion-Figeac. Gemälde von Aegypten. Frankfurt 1839. S. 294.

[7] Burckhardt. Reisen in Arabien. Weimar 1830. S. 296.

[8] Ebendaselbt.

[9] Andrée 2, 290 nach Burton.

§ 5.

Im Allgemeinen isst der Naturmensch auf unterster Stufe eben wenn er Hunger hat, wie dieses selbst auch noch die Tscherkessen tun.[1] So steht z. B. bei den Indianern Californiens der zubereitete Eichelbrei in einem Troge auf dem Boden, und jeder langt ganz ohne Rücksicht auf die Zeit zu, wenn er Hunger fühlt:[2] so kennen auch die Patagonier keine bestimmten Essenszeiten; naturgemäß aber hängt bei ihnen gleichwie bei anderen Jägervölkern die Zeit der Hauptmahlzeit von der Erlangung der Jagdbeute ab, sie fällt also spät und erst nach der Beendigung der Jagd, vorher wird nur zuweilen ein Frühstück gleich nach Tagesanbruch gehalten und wol auch auf den Märschen für die Kinder etwas Nahrung mitgenommen.[3] Bei vielen Völkern, auch bei wenig cultivirten, hat sich indess für die Essenszeit bereits ein bestimmter Gebrauch gebildet, und herscht vielfach dann eine auffällige Regelmäßigkeit in den Mahlzeiten. So haben viele Negervölker, die Kaffern, die Polynesier, viele Indianerstämme, zu geschweigen von den höherstehenden Völkern, ihre regelmäßigen Mahlzeiten, welche nach Möglichkeit eingehalten werden. In großer Uebereinstimmung findet sich hierbei der Brauch, die Hauptmahlzeit nicht wie wir Deutsche, und wie wir dies auch im Gegensatze zum Brauche des classischen Altertumes bei den Aegyptern und Persern finden,[4] auf die Mitte des Tages, sondern mehr nach dem Ende desselben hin zu legen; der ursprüngliche Grund wird der bereits angeführte gewesen sein, dass bei den Jagdvölkern die Nahrung erst im Laufe des Tages beschafft werden muss, und die glücklichen Jäger oft erst Abends, wie uns dies z. B. ausdrück-

[1] Montpéreux. Reise um den Kaukasus. Darmstadt 1842/6. Bd. 1 S. 85.

[2] Ausland 1859, 254.

[3] Musters 173. 72.

[4] Wilkinson 31. Barthélemy. Voyage aux Indes Orientales. Paris 1808. Vol. 1 p. 353.

lich von den Eskimo berichtet wird,[1] mit ihrer Beute eintreffen. Die Polynesier essen nach Sonnenuntergang und nehmen, außer einem gelegentlichen Imbiss bei zufälligen Hunger wie häufig Nachts bei Unterbrechung des Schlafes, nur noch eine zweite im Laufe des Vormittags, in Samoa um 11 Uhr, ein.[2] Früh am Morgen zu essen galt den Samoanern als unmännlich, und stellte sie dies nach ihrer Ansicht den Schweinen gleich, welche auch zuerst am Morgen gefüttert werden;[3] nach Plutarch[4] galt es in alter Zeit auch in Griechenland als eine Schande, schon früh morgens die Hauptmahlzeit oder mehr als etwas Brod in Wein zu nehmen, und es war Sitte die eigentliche Mahlzeit erst nach Beendigung der Arbeit zu halten. Durch unsern Volksglauben geht im Gegensatz hierzu die Idee von der Gefährlichkeit des Nüchternseins, und gleich ihm empfehlen die Rabbinen als gut und gesund, etwas zu essen, ehe man an die Arbeit geht.[5]

Das Gesetz des Manu schreibt vor, nicht zwischen dem Morgen- und Abendmahl zu essen und selbst letzteres ausfallen zu lassen, wenn man am Morgen reichlich gegessen hat, wie es denn überhaupt Mäßigkeit im Essen anempfiehlt,[6] — den Asketen, Büßern und den Wittwen ist das Abendmahl überhaupt untersagt[7] — auch soll nicht zu früh Morgens oder zu spät Abends gegessen werden, nicht bei der Morgen- oder Abenddämmerung.[8] Nach Sonnenuntergang zu essen scheuen die Jainas, weil sie

[1] Klemm 1, 350.

[2] Klemm 1, 351. Waitz-Gerland 6, 58. Turner 199.

[3] Turner 325.

[4] Tischreden 8, 6, 3.

[5] Buxtorf 264.

[6] Manu 2, 56. 4, 62.

[7] Dubois 1, 343. Die Mönche der Herzegowina sagen, dass einmal des Tages auch die Engel essen, dass zweimal es tun, menschlich, was aber darüber gehe, säuisch sei. Krapper in Nord und Süd. Bd. 7 S. 351.

[8] Manu 4, 55. 62.

dann ein etwa in die Speise gefallenes Insect nicht sehen würden und sie sich so durch dessen Tötung versündigen könnten;[1] einzelne niedere Hinduklassen essen überhaupt nicht, wenn sie nicht klar die Sonne sehen, weshalb es wol vorkommt, dass sie zuweilen ganze Tage lang fasten müssen;[2] die Sonnenanbeter (Sauras) unter den Hindu, eine früher zahlreiche, jetzt fast verschwundene Secte, berühren gleichfalls keine Speise, ehe sie die Sonne gesehen.[3] Einen Apfel Nachts im Bette zu essen, bedroht der deutsche Aberglaube mit einem Hereinsehen des Todes zum Fenster.[4]

Die Kaffern essen zweimal, Vormittag und nach Sonnenuntergang,[5] die Beduinen Syriens dreimal und setzen dem Brauch ihrer Gastfreundschaft gemäß dem Abends eintreffenden Gaste alle drei Mahlzeiten nacheinander vor.[6] Abends aßen auch ihre Hauptmahlzeit die Hebräer, Griechen und Römer; von den alten Floridanern wird uns ein Gleiches berichtet.[7] Die Beduinen tun es gleichfalls,[8] ebenso die in Niederösterreich angesiedelten Kroaten,[9] und auch in einzelnen Teilen Deutschlands, z. B. im Chiemgau findet es sich zur Erntezeit, dass die Hauptmahlzeit auf den Abend verlegt wird, um sich nicht in der Arbeitszeit zu beschweren.[10] Die Kariben nehmen ihre Hauptmahlzeit auch erst gegen Sonnenuntergang ein, essen aber vorher

---

[1] Miles. On the Jainas of Gujerat & Marwar. Transactions Royal Asiatic Society. Bombay Brauch Vol. 3 p. 336. Dubois 2, 516. Basler Missionsmagazin 444, 3, 111.

[2] Zeitschrift f. Ethnologie 4, 366 nach Hunter.

[3] Wilson 1, 19. 266.

[4] Rochholz. Glaube 1, 214.

[5] Ausland 1859, 606.

[6] Zeller im Missionary Intelligencer 1863, 33.

[7] Waitz 3, 82.

[8] Klemm 1, 351.

[9] Deutsch. Die Lebensweise der Völker in Oesterreich-Ungarn. Wien 1877. S. 13.

[10] Bavaria 1, 442.

bereits viermal, wenn auch nicht stark,[1] rivalisiren also im Oftessen mit mehreren reichen Gegenden Oesterreichs, wo selbst die Dienstboten fünfmal,[2] und den Finnen, welche als starke Esser gleichfalls fünfmal essen.[3] Ein viermaliges Essen scheint überhaupt deutscher Brauch zu sein, wenigstens werden diese vier Mahlzeiten bereits im sechszehnten Jahrhundert erwähnt, nur mit dem Unterschiede, dass damals in Deutschland, ebenso wie auch in Frankreich und Dänemark, die Mittagsmahlzeit auf die zehnte Stunde fiel, von welcher Stunde sie sich nach und nach auf immer spätere Zeiten wenigstens in der feineren Gesellschaft verschoben hat.[4] (Fortsetzung folgt.)

Die Formenverhältnisse des Wortschatzes und die sprachlichen Baustile.

Ein Beitrag zur Aesthetik der Sprache.

Von Dr. Otto Kares.

Schluss des ersten Teiles.

Es ist bekannt, dass jedes Stoffwort ursprünglich ein Lautbild ist, welches eine lebendige Anschauung darstellt. Nicht minder kann aber auch der Satz, wenn er nicht mehr aus bloßen Wurzeln zusammengeschichtet ist, sondern durch das planmäßige Zusammentreten ausgebildeter Satzworte organisirt wird, als ein Gemälde angesehen werden, zu welchem jeder Redeteil einen durch seine gattungsmäßige Function bestimmten Beitrag liefert. Den Umriss der einzelnen Figuren drückt das Substantiv aus; das

---

[1] Schomburgk Reisen in Guiana etc. Leipzig 1841. S. 450. Schomburgk in Journal Ethn. Soc. 1, 272.

[2] Deutsch 31.

[3] Beschreibung 1, 17.

[4] Scheible. Die gute alte Zeit. Stuttgart 1847. S. 734 ff.

perspektivische Verhältnis derselben unter einander bezeichnen die obliquen Casus und die Präpositionen; den Umrissen gibt das Attributiv Farbe, und das Verbum Leben und Bewegung; der Artikel macht den allgemeinen Umriss zu einem individuellen, und nur das Pronomen entfernt sich merklich von aller poetischen Darstellung. Sind mehrere kleine Gemälde aus solcher Verbindung einzelner Teile hervorgegangen, so können sie durch conjunctive oder adversative Partikeln in ein bestimmtes Verhältnis zu einander gebracht und aneinander gereiht werden. Wer einen beziehungsreichen, tadellos componirten griechischen oder lateinischen Satz mit einem für die Form empfänglichen Sinne betrachtet und mit einem entsprechenden chinesischen Satze, wie ihn etwa Steinthal zur Veranschaulichung der Typen des Sprachbaues mitteilt, aufmerksam vergleicht, der wird an den grundverschiedenen Charakter der bildenden Kunst bei Chinesen und Hellenen erinnert werden und in jenen Darlegungen Bernhardis mehr sehen als eine ästhetische Spielerei.[1] Ja es lohnt sich, den Gedanken Bernhardis weiter zu verfolgen und den Gebrauch der Redeteile überhaupt einer ästhetischen Wertmessung zu unterziehen. Es wird sich dabei herausstellen, dass jede Wortgattung ihre bestimmte Beziehung auf die Imagination hat. Wie die Sprache an und für sich in ihrem innersten Bau etwas poetisches ist, das zeigt sich dem aufmerksamen Leser eines Homer, eines Sophokles oder Shakespeare oft selbst an der Wahl einer Präposition, welche wahrhaft anschaulich und perspektivisch wirkt, an dem Gebrauch der Adjective, welche das Colorit der Darstellung sättigen, an der zusammenfassenden oder contrastirenden Kraft der Conjunctionen oder umgekehrt an dem Nachdruck asyndetischer Redeweise, oder auch an

---

[1] Vgl. A. F. Bernhardi Sprachlehre. Zweiter Teil. Angewandte Sprachlehre. Berlin 1803. Seite 56 f.

der sprechenden Verwendung anderer schlichter Partikeln, die manchmal eine ähnliche Wirkung ausüben, wie diejenige, die bei Landschaftsbildern Stimmung genannt wird. Dass die objectivirende Kraft substantivischer Fassung in der Dichtersprache eine wichtige Rolle spielt, ist schon im Eingang der vorliegenden Betrachtung hervorgehoben worden. Es könnte hier auch an die Schlagkraft erinnert werden, die der Ausdruck durch eine Standeserhöhung des Adjectivs gewinnt, wie denn z. B. das Wortbild „Riesenfichte“ weit packender ist, als die analytische Verbindung „riesige Fichte“. Anderseits aber trägt gerade das Adjectiv am meisten dazu bei, der dichterischen Diction Frische und Reichtum der Farben zu verleihen. Nicht ohne erhebliche Ausbeute für die Geschmacksbildung ist die mannigfaltige, ebenso bunte wie ungekünstelte Flora der homerischen Beiwörter immer wieder aufs neue zum Gegenstande philologischer und ästhetischer Betrachtung gemacht worden. Die aus der Sprachperiode der Epitheta stammenden Substantive enthalten ja selbst schon ihrem etymologischen Ursprunge nach irgend eine hervorstechende Eigenschaft der bezeichneten Dinge, sie stellen also gleichsam die indifferente Einheit von Dingwort und Eigenschaftswort dar. Für die ästhetische Entwicklung der Sprache aber war es nur vorteilhaft, dass jene alte Wurzelbedeutung der Vergessenheit anheimfiel und dass diese Verdunklung der alten Bedeutsamkeit zugleich mit der bewussten Scheidung zwischen Substantiv und Adjectiv eintrat. Denn jetzt erst konnte das selbständige Gewicht der Substanz im Unterschiede von den ihr anhaftenden Eigenschaften zur vollen Geltung kommen. Wie aber das sprachlich ausgedrückte Ding erst hierdurch wahrhaft gegenständlich wurde, so konnte jetzt auch das adjectivische Beiwort in ein ähnliches Verhältnis zu seinem substantivischen Träger gesetzt werden, wie es zwischen Farbe und Formenumriss besteht. Werden durch das Dingwort die Contouren des

betreffenden Anschauungsbildes vor die Seele geführt, so erhalten diese einen die Empfindung, die Phantasie anregenden, anschaulichen Inhalt durch das Attributiv. Dazu kommt, dass jedes *nomen appellativum* notwendig einen Gattungsbegriff enthält, dessen Allgemeinheit und Unbestimmtheit sich nicht mit der Richtung auf das Besondere und Individuelle verträgt, welche der Dichtkunst eigen ist. Mit Hilfe des Epithetons wird es ihr möglich, den Gattungsnamen zu individualisiren, ihn gleichsam in einen Eigennamen zu verwandeln.

Ein anspruchsloseres Mittel der Individualisirung besitzt die Sprache in dem Artikel und, was Bernhardi zu übersehen scheint, in dem Pronomen. Nicht mit Unrecht weist der genannte Sprachphilosoph auf den bloß repräsentativen Charakter der Pronomina hin, deren Inhalt geringer sei als der jedes Substantivs, indem er nur immer einen Verhältnisbegriff und den der Person einschließe. „Sobald nur Verhältnisse durch ein Wort dargestellt werden, wird die Beziehung desselben auf die Imagination schwächer. Die Pronominaldarstellung ist weit weniger lebhaft, indem durch sie das Verhältnis der Subjecte zur Darstellung bezeichnet wird, und daher pflegen auch Dichter gern für du und ich den Namen der Person zu nennen, um der Imagination ein lebhafteres Bild vorzuführen.“ [1]

Allerdings ist es ja gewissermaßen eine algebraische Sprache, welche diese pronominalen Wertzeichen führen, da sie, anstatt das Vorstellungsbild selbst zu wiederholen, auf dasselbe als ein bekanntes a, b, c zurückweisen. Oder wenn sie interrogative Form haben, sind sie mit dem x

---

[1] Von dieser Wirkung ist z. B. die Umschreibung des Pronomens der ersten Person durch *mîn lîp. Vrîdankes Bescheidenheit 13, 18: missetât, die mîn lîp begangen hât.* Shakespeare lässt im Hamlet die Königin sagen: *Let not thy mother lose her prayers, Hamlet* statt *let me not lose my prayers.* Ohne Zweifel steigert er dadurch nicht wenig die Kraft ihrer Anrede.

der Mathematiker zu vergleichen. Und doch gehen unsere indogermanischen Pronominalstämme, wie durch die vergleichende Wissenschaft erwiesen ist, auf den urältesten Lautbestand der Sprache zurück. Sie stehen hinter den Verbalwurzeln an Ursprünglichkeit nicht zurück. Sollte man aber eine solche empfindungsarme und conventionell begriffsmäßige Ausdrucksweise jener primitiven Sprachperiode zutrauen, von der man doch vielmehr eine lebhafte Erregung der Einbildungskraft erwartet? In der That ergibt sich bei genauerer Erwägung, dass die Pronominalwurzeln einen reicheren, lebensvolleren Inhalt besaßen. Da überhaupt in der Wurzelperiode noch keine gesonderten Nomina bestanden, so kann man jene Lautcomplexe streng genommen gar nicht pronominal nennen. Denn sie konnten nicht als Vertreter anderer, aus Verbalstämmen erwachsener Substantive fungiren. Sie standen auf eigenen Füßen und ersetzten das fehlende Nomen. Dies thaten sie aber dadurch, dass sie auf die in Rede stehenden Personen oder Dinge hindeuteten, auf die sinnlich oder geistig angeschauten Träger von Handlungen hinzeigten. Es kam ihnen eine unmittelbar auf die Anschauung wirkende, deiktische Kraft zu, bei der man sich die lebendige Geberde des Sprechenden hinzudenken muß. Dass sie auch später diese dramatische Unmittelbarkeit einer *demonstratio ad oculos* nicht ganz einbüßten, dafür möge als Beispiel ein allbekannter, ausschließlich pronominaler Satz genügen, das gedrungene, schlagende: *Quos ego!* des römischen Dichters. — Der hier, der dort war ursprünglich die gemeinsame Grundlage des pronominalen Begriffes, der sich später in ich, du, er u. s. w. spaltete. Siehe Fick, vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, IV, S. 10 und 11. Der Artikel, den Bernhardi der Sprachgeschichte zuwider von dem Pronomen trennt und dem er ohne Grund einen ästhetischen Vorzug vor dem letzteren einräumt, ist bekanntlich, wie man selbst im Neuhochdeutschen noch durchfühlen kann, nichts anderes als das

abgeschwächte Demonstrativ (skr. *sa*, *sâ*, *tad*, dieser, diese, dieses, der, die, das, ὁ, ἡ, τό, got. *sa*, *sô*, *þata*). Vielleicht war es eine instinktartige Präsumption des Sachverhaltes, welche die über Sprache philosophirenden Stoiker dazu führte, Pronomina und Artikel in einer Wortklasse zusammenzufassen und dieselben ἄρθρα, d. i. angefügte Teile, Gelenke, Glieder zu nennen. Für den wohlgegliederten, kunstvollen Aufbau der indoeuropäischen Sprachen ist das pronominale Element in der That das Glied κατ' ἐξοχήν denn das Urteil über die ästhetische Bedeutung der Pronominalstämme, das schon durch den Hinweis auf ihren deiktischen Nachdruck berichtigt werden musste, stellt sich noch unendlich günstiger bei dem Blick auf die universalgeschichtliche Entwicklung der Sprache, wenn wir bedenken, dass höchst wahrscheinlich der gesamte Reichtum unseres sprachlichen Formenschatzes und damit zugleich fast die ganze Fülle der späteren Wortschöpfung durch jene Classe sprachlicher Elemente begründet wurde. An die Wurzel *ad*, essen gefügt, ergaben die Pronominalsuffixe *-ma* und *tar* in der Ursprache einerseits *ad-ma*, ich esse, anderseits *ad-tar*, Essender, Esser. Die Pronominalwurzeln hatten die hohe Bestimmung, durch Zusammenschluss mit den das Vorstellungsbild enthaltenden Lauttypen zum formalen Ausdruck der Beziehung zu dienen und durch organische Verknüpfung mit den letzteren allmählich der unübersehbaren Menge von ausgeprägt nominalen und verbalen Satzworten zur Existenz zu verhelfen.

Wie aber bei diesem grundlegenden sprachlichen Processe der Uebergang vom selbständigen Formwort zur eigentlichen Sprachform, zum dienenden Wortgliede ein ganz unmerklicher ist, so zeigt das historische Werden der Redeteile auch auf seinen späteren Stufen keine schroffe Trennung von stofflichen und formalen Elementen. Nachdem sich die alten oder neuen Erzeugnisse der Wortbildung in den beiden großen Massen der Verba und Nomina ab-

gelagert haben, bedarf die Sprache nicht der Erzeugung neuer, willkürlicher Lautverbindungen, um zur selbständigen Bezeichnung der Verhältnisse und Beziehungen besondere Formwörter zu schaffen. Die nie ruhende Arbeit des Geistes, die ein vollkommen biegsames Ausdrucksmittel der Gedanken verlangt, verwendet bestimmte Formen des Nomens (und in einigen Fällen auch wohl des Verbums) zu Adverbien, Präpositionen und Conjunctionen und erhebt so das stoffliche Sprachelement zum bedeutsamen Darstellungsmittel der Formverhältnisse. Im Hebräischen wird der Accusativ des Wortes *me'ōd* (Kraft) als Adverb mit der Bedeutung sehr gebraucht; *jachad* (Vereinigung) heißt: zusammen, *sūlat* (Entfernung, Mangel): außer, *'ō* (Wille von *'āwāh*): oder, ähnlich wie das lateinische *vel, ve.* Man denke auch an die Präpositionen *χάριν, δίκην* (nach Sitte, Herkommen), *χωρίς* (getrennt), *gratia, causa*, an Adverbien wie *vero, verum, forsitan, fortasse* u. a. Anschauliche Wortbilder wie das lateinische *instar*, Abbild, das französische *vu*, geschaut und das neuhochdeutsche Gestalt blassen ab zu den Partikeln *instar*, gleich wie, ganz wie, *vu que*, in anbetracht dass und zu unserem Adverb dergestalt.[1] Geht auch bei solchen sprachlichen Hergängen das Vollgewicht des Stoffwortes verloren, so bezeichnet anderseits diese Tendenz sprachlicher Entsinnlichung einen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit. Der Wortschatz wird dadurch fähig gemacht, zum Ausdruck der feinsten Gedankenbeziehungen auszureichen. Denn die wesentlichste Bestimmung zusammenhängender Rede ist es, das ideelle Organ des denkenden Geistes zu sein. Die sprachliche Hülle der Gedanken muss deshalb den gesteigerten Anforderungen an Feinheit des Ausdrucks dadurch gerecht werden, dass sie sich den zartesten Linien der Ge-

---

[1] Eine sehr alte Analogie dieser jungen Bildung bietet die Vorgeschichte der Worte solch, welch, got. *swaleiks*, so gestalt, so beschaffen, *hvileiks*, wie gestalt, wie beschaffen.

dankenbezüge anschmiegt. Dass die reiche Ausbildung und Verzweigung der Partikeln nicht gleichbedeutend ist mit einer Abnahme der Naturfrische, mit der Vorherschaft einer Reflexion, die der poetischen Anschauung entfremdet ist, das zeigt die griechische Rede, die man treffend mit einem leichtfließenden Gewande verglichen hat, das die kleinsten Faltungen des Gedankens verrät. Mit diesen mannigfaltigen, zum großen Teil aus alten Pronominalwurzeln erwachsenen Formwörtern, die später auf das sinnigste in Laut und Bedeutung differenzirt wurden, erreicht der griechische Redner eine der Lyrik analoge Wirkung: er teilt nicht bloß den Thatbestand mit, er tritt diesem persönlich nahe, gibt seine Stimmung, seine Wünsche, seine subjective Meinung, seine feste Ueberzeugung[1] kund. Und zwar ist wol zu beachten, in welcher Weise er dies thut. Er thut dies durch Anwendung eines kunstgerechten Mittels: in bescheiden und keusch andeutenden Formen (*ἀῦ, γοῦν, μέν-δέ, δή, μήν, πέρ, τέ* u. a.), deren feine Schattirungen unsere weniger geschmeidige Muttersprache oft nicht widerzugeben im Stande ist. Er bedient sich also nicht ausschließlich besonderer, verstandesmäßig auseinander setzender Formeln, aufdringlicher Versicherungen, wie: ich glaube, ich hege keinen Zweifel, es scheint mir. Jedenfalls würde das Ergebnis für die höhere Sprachempfindung ein ganz anderes sein bei diesem Ausdrucksmittel, das z. B. die englische Sprache zur Umschreibung ähnlicher Partikeln verwendet (*I dare say, I suppose, I am sure, I hope*).

Der Umstand, dass das Nomen in bestimmten Casusformen ohne weiteres zur Partikel werden kann, ist bezeichnend für das reflexionslose Walten des Sprachsinns bei der Gruppirung der Wortgattungen. Die Sprache richtet keine starre, unübersteigliche Scheide-

---

[1] τοί, τοίνυν, ἄρα u. a. Das Letztere drückt die Gewissheit aus, dass der Hörer zustimmen müsse.

wand zwischen den Redeteilen auf. Sie geht nicht von einer vorbedachten, engherzigen Classification aus, um ihre Lautproducte in dieselbe einzuschnüren. Sie erhält vielmehr ihr Material in lebendigem Flusse und lässt der Beweglichkeit der Wortfunctionen einen freien Spielraum. Und grade diejenigen Formen, die in der Mitte zwischen zwei verschiedenen Wortgattungen stehen, an deren Leistungsfähigkeit sie gleichmäßig teil haben, zeichnen sich durch eine vielsagende Prägnanz aus. So stellt der Infinitiv des Verbums ein Handeln als Substanz auf und wird demnach zu einem Substantiv. Das Belehren, das Bilden kommt den abgezogenen Begriffen Belehrung, Bildung ganz nahe.[1] Aber vor dem eigentlichen Verbalabstractum auf ung warnt Gottschalls Poetik die jungen Dichter, weil ihm Kraft und Frische mangele. Offenbar hat das infinitivische *nomen actionis* vor jenem die concretere Hervorhebung der Thätigkeit voraus, was ohne Zweifel damit zusammenhängt, dass diese an der Schwelle der nominalen Wortclasse stehende Form noch nicht ganz ihrer verbalen Natur entsagt hat.

Von welcher ästhetischen Bedeutung die von dem Genius der Sprache zugelassene zwanglose Beweglichkeit der Wortgattung ist, tritt aber am deutlichsten im Particip hervor. Dadurch, dass es an der Bestimmung und Aufgabe des Verbums, des *nomen agentis* und des Adjectivs zugleich einen gewissen Anteil hat, vereinigt es in sich eine Fülle von Bedeutsamkeit. Die Sprachen, die wie das Griechische und Englische einen umfassenden Gebrauch von diesem „Mittelworte" machen, ziehen daraus einen hohen Gewinn für die Vielseitigkeit, Biegsamkeit und Gedrungenheit des Ausdrucks. Auch die deutsche Sprache verwendet ja Participien wie erzürnt, reizend als Eigen-

[1] Vom gotischen Infinitiv *laþôn*, einladen ist nur ein kurzer Schritt zu dem Abstractum *laþôns*, Einladung. Im englischen Verbalsubstantiv, dem Gerundium auf *-ing*, fällt die nominale und verbale Natur vollends zusammen.

schaftswörter, und der Freiende (Liebende), der Wehende ist schon durch alte Lautzersetzung zu dem substantivischen Freund, Wind geworden,[1] ähnlich wie manche Nomina anderer Sprachen ihrem participialen Ursprung entfremdet sind, wie *ὁ γέρων, θεράπων, ἡ μοῦσα, adulescens, le revenant, the being.* Aber seine kräftige Wirkung kann das Verbaladjectiv in unserer Muttersprache nicht entfalten, teils wegen Mangels an bündigen Formen, teils wegen der Fesseln, die der üblich gewordene syntaktische Baustil uns anlegt. Während die altclassischen Sprachen wie auch die englische sich manche schleppenden, für die Poesie unerträglichen Nebensätze der Zeit, der Art und Weise, des Grundes durch coordinirende oder absolute Participialconstruction ersparen, verschmäht unser Sprachgebrauch grade den umfassenden transitiven Gebrauch des Particips, welcher ihm noch am meisten von der eigentümlichen Kraft seiner ursprünglichen, verbalen Natur belässt. Nur dem Dichter gestatten wir, wofern er nicht in Manirirtheit verfällt, ab und zu diese Schranken zu durchbrechen und selbst das mangelnde *part. praet. act.* zu ersetzen, etwa wie Herder es mit den Worten versucht:

> Angehört den Schimpf des Hauses,
> Geht gedankenvoll Rodrigo.

Aber auch der Dichter kann nicht ungestraft die Grenzen verletzen, welche ihm seine Sprache zieht.[2] Die poetische Licenz darf ein gewisses Maß nicht überschreiten, das ihr von dem individuellen Charakter und Bauplan der Sprache vorgezeichnet ist, wie sie durch die geschichtliche Entwicklung in jedem einzelnen Falle bedingt sind. Ueberhaupt lässt sich von den wahrhaft anmutenden dich-

---

[1] Got. *frijônds* von *frijòn* lieben. Schon länger verdunkelt ist die participiale Bedeutung von *uindo-* (indogermanisch *uē-nt-o-*) Wurzel *wê* wehen.

[2] Wie empfindlich sich die Nachahmung der absoluten Participialconstruction bei deutschen Dichtern durch Unverständlichkeit rächen kann, zeige folgendes Beispiel:

terischen Freiheiten nachweisen, dass sie ihre Analogien in der Volkssprache haben, d. h. dass die sprachschaffende Volksseele ihnen durch ihre vorbildlichen Acte vorgearbeitet hat, sei es durch halbbewusste metaphorische, metonymische Uebertragungen, durch Personification, durch sprachliche Formengestaltung oder durch eigenartige Anlage des Wort- und Satzbaues. Alles dies zusammen bildet die poetische Prädisposition einer Sprache, oder kurz gesagt die Poesie einer Sprache. Es gibt eine Poesie des Wortschatzes, aber auch eine Poesie des Sprachbaues. Denn die poetische Anlage einer Sprache gilt nicht bloß von den Uebertragungen der Wortbegriffe, wodurch teils das Geistige versinnlicht, teils das Leblose beseelt wird. Auch in der Wahl der Anschauungsformen, welche den Redeteil bestimmt, kann sich eine gewisse Art freier Uebertragung vollziehen, die von logischer Nötigung entbunden erscheint. Wie wir sahen, erlaubt sich die Sprache die Freiheit, dem Tun eine nominale Fassung zu geben, die doch im Grunde nur den Dingen und Personen zusteht. Oder sie löst die Eigenschaften und Zustände von ihrer Beziehung zu den Gegenständen ab und stellt sie in substantivischer Form als auf sich ruhende Objecte vor das geistige Auge. Sie trägt dem wesentlichen Unterschiede, der zwischen dem Wirken der Naturkräfte und dem Tun und Handeln belebter Geschöpfe stattfindet, keine Rechnung und setzt beides durch Anwendung einer und derselben Verbalform auf

---

Grillparzer. Die Ahnfrau V, 1 (sämmtl. Werke II, S. 109):

Als ich fliehend in den Gang,
Der Verfolger nach mir sprang,
Schon sein Atem mir im Nacken,
Jetzt mich seine Hände packen,
Da rief's warnend tief in mir:
Deine Waffen wirf von Dir,
Und dich hin zu seinen Füßen,
Süß ist's, durch den Tod zu büßen!

gleiche Linie. Wir lassen den Blitz einherfahren und den Sturm heulen und gebrauchen mit unbewusster Personification das Activ von den mechanischen Bewegungen, welche die vernunftlose Substanz erleidet.[1] Die verschiedenen Momente des Handelns, die Bewegungen der Natur, die Ereignisse des menschlichen Lebens halten wir fest und fassen sie, ihre Flüchtigkeit bannend, in einem abgeschlossenen Bilde zusammen, wie Kampf, Krieg, Gewitter, Sturm. Die Sprache überträgt also die Function und Form eines Redeteils auf andere, und wie sie selbst bei der Anordnung der Wortgattungen sich nicht von einem unbeugsamen Verstandesprincip leiten lässt, so gibt sie der Poesie die Handhabe zur ausgibigsten Anwendung der Enallage. Die letztere ist gleichsam nur die Fortführung der Grundsätze, nach welchen die Sprache bei der Sonderung der Redeteile verfuhr.

Die Fülle der Sprachmittel stellt sich dem Dichter zur freien Verfügung und gestattet ihm, durch Anwendung der älteren, ursprünglicheren Wortgattung eine Wirkung zu erzielen, die ihm bei dem Gebrauch des jüngeren, abgeleiteten Redeteils unmöglich wäre. So erreicht er unter anderem Anschaulichkeit und Wärme der Darstellung, wenn er das Adjectiv statt des von ihm abgeleiteten Adverbiums setzt. Denn die Beziehung auf die Handlung ist minder lebendig als diejenige auf die Person. Bei Dryden lesen wir:

Sullen methinks, and slow the morning breaks, As if the sun were listless to appear.

---

[1] Wie nahe grenzt auch in dieser Hinsicht die durch den allgemeinen Sprachgebrauch bedingte Gruppirung der Wortgattungen und ihre Beweglichkeit an die kühnste Licenz des Dichters, welcher das intransitive Verbum zum transitiven erhebt und dadurch die Lebhaftigkeit seines Bildes kräftigt. Vergl. Rückert V, 127.

Höh'res bebt das Blatt am Moose,
Als das Felshaupt trotzt im Sturm;
Höh'res fühlt als blüht die Rose,
Der in sie begrab'ne Wurm.

Aehnlich sagt Tennyson:

And slow and sure comes up the golden year.

Um zu zeigen, wie diese bei englischen Dichtern tausendfach widerkehrende Enallage durch die spontane Entwicklung der Volkssprache schon unverkennbar angebahnt ist, bedarf es nur des Hinweises auf Redensarten wie *to walk slow, to run fast* und viele andere. Was sich die Sprache nur in bestimmten verbalen Verbindungen erlaubt, das erhebt die Poesie zu einem allezeit verfügbaren Mittel stilistischer Belebung. Statt der nüchternen und alltäglichen Verbindung *she passed silently through the hall* singt Longfellow

Silent she passed through the hall.

Dass sich die verschiedenen Sprachen in dieser Beziehung in sehr verschiedenem Maße der poetischen Anschaulichkeit nähern, ergibt sich aus der Vergleichung des syntaktischen Gebrauches der Adjective und Adverbien. Wie viel hierin z. B. die griechische Sprache vor der deutschen voraus hat, ermisst man, wenn man sich den Gebrauch von Adjectiven vergegenwärtigt, wie *πρῶτος, ὕστερος, μόνος, ἑκών, ἄκων, ἄσμενος, ὑπόσπονδος* u. a. An Beispiele aus Xenophons Prosa sei nur kurz erinnert: *σκηνοῦμεν ὑπαίθριοι ἐν τῇ τάξει* (Anab. V, 5, 21) —; *κρήνη ἄφθονος ῥέουσα* (An. VI, 4, 4) —; *ἄνεμος βοῤῥᾶς, ἐναντίος ἔπνει* (An. IV, 5, 3). Was unserem Sprachgefühl eine überaus kühne Enallage erscheint, ist hier ein ganz geläufiger Ausdruck, der vom Genius der griechischen Sprache selbst eingegeben ist. — Ebenso ist es aber auch, wie oben hervorgehoben wurde, ein dem Leben der Sprache selbst immanenter Zug, dem der Dichter bei einer anderen Art der Enallage folgt, bei der Vertauschung attributiver Redeteile mit selbständigen Substantiven. Schiller lässt den sicilianischen König den Becher in der Charybde Geheul, d. i. in die heulende Charybde werfen. Ja wenn wir bei dem Lesen von Dichtern auf diese Redefigur stoßen, kommt es uns erst recht zum Bewusstsein, dass die Sprache schon bei der Bildung solcher Substantive wie Pracht, Zier,

Reiz, Fleiß u. a. mit dichterischer Freiheit verfuhr, indem sie die Eigenschaften zu Substanzen verdichtete. Denn bei der poetischen Enallage findet zugleich eine Verschiebung und Umkehrung dieses ganzen Verhältnisses statt, in Folge deren die in Rede stehende wirkliche Substanz, von der die substantivirte Eigenschaft abgelöst wurde, in die Abhängigkeit eines attributiven Genitivs verwiesen wird. Die grauen Locken, die der Greis schüttelt, werden zu dem Grau der Locken (Simrock, Habsburgs Mauern, Str. 3). Um so einleuchtender wird es dem über den Unterschied poetischer und prosaischer Redeweise reflectirenden Verstande, dass die strenge Logik überhaupt nicht von Pracht, Reiz, Fleiß reden sollte, sondern nur von prächtigen, reizenden Dingen, von fleißigen Menschen oder Tieren. Man vergleiche hierzu Chamissos Salas y Gomez Str. 34:

> Der Edelsteine Licht, der Perlen Zier
> Und der Gewänder Indiens reichste Pracht,
> Die legt' ich alle nur zu Füßen ihr —

und Str. 60:

> Nun trat die Pracht der Sonne selbst hervor —

ferner Schillers Siegesfest Str. 6:

> Und des frisch erkämpften Weibes
> Freut sich der Atrid und strickt
> Um den Reiz des schönen Leibes
> Seine Arme hochbeglückt —

endlich Schillers Gang nach dem Eisenhammer Str. 19:

> Im Felde glüht der Schnitter Fleiß.

Die englische Sprache wird um ihrer Flexionsarmut willen häufig für ein ungefüges, widerstrebendes Organ der Dichtkunst gehalten. Und doch ist grade diese Eigentümlichkeit des neuenglischen Sprachbaues die Hauptursache, weshalb dem Dichter und Prosaiker eine anderswo unerhörte Kühnheit und Freiheit der Neubildung und eine fast unbeschränkte Verfügung über die Redeteile gestattet ist, so dass Substantiva, Adjectiva, Verba, transitive wie intransitive Adverbia, ja selbst Interjectionen in ungebundener Beweglichkeit untereinander die Rolle

vertauschen können, ohne auch nur ihr Kleid zu wechseln. Ein großer Teil des englischen Wortschatzes hat eine wahre Proteusnatur, wie denn z. B. ein Wort wie *halloo* Interjection, Substantiv, actives und neutrales Verbum zugleich sein kann. Da die alte Infinitivendung *-en* (*-an*) geschwunden ist, kann ein Substantiv wie *queen*, *lord* oder selbst ein Eigenname wie *Burke* ohne Weiteres verbalisirt werden: *To queen it, to lord it* heißt dann: die Königin, den großen Herren spielen, *to burke*: das Verbrechen eines Burke begehen, welcher heimliche Mordtaten verübte, um die Leichen an Professoren der Anatomie zu verkaufen.[1] Vergl. auch *to foot it* und andere wie *to mouth, to friend, to ballad, to stage = to exhibit upon a stage* (bei Shakespeare), *to meander* (nach dem Namen des phrygischen Flusses gebildet). Die Zahl der denominativen Verba kann in Folge dessen ins Unbegrenzte vermehrt werden, wie auch umgekehrt nichts im Wege steht, Verba wie *say, put, run, move, go, go-along, go-in* u. a. unverändert als Nomina auftreten zu lassen. — Nicht minder umfassend wird der Spielraum für attributive Bildungen, wobei wiederum die Biegsamkeit der Redeteile sich aus dem Wegfall der Wortbildungs- und Flexionsformen erklärt. Vergl. *silk*, Seide, *a silk gown; Brussels*, Brüssel, und *a Brussels carpet; matter of fact*, Tatbestand, und *so matter-of-fact a proposal*, ein so nüchterner, prosaischer Vorschlag; A 1 (gesprochen: *ayewun*), Littera A, Nummer 1 und *the ayewunnest girl J ever saw*, wie es sich Shirley Brooks gestattet. An die Bündigkeit und Kraft griechischer Wendungen wie ἡ ἀεὶ μελέτη, ἡ ἀνωτάτω κώμη erinnert die dem Deutschen versagte attributive Verwendung von Adverbien wie *the then ministry, the now King of Saxony, the far-off years, an out-of-the-way corner of the cabin.* — Dass aber bei all dieser Wandelbarkeit der Wortgattung die englische

[1] Wie weit dann die Sprache in der Uebertragung und Verallgemeinerung der Wortbegriffe geht, sehen wir, wenn wir bei Ogilvie den Ausdruck finden: *to burke a parliamentary question*, eine Parlamentsfrage tot machen.

Sprache gleichwol weder zur Formlosigkeit herabsinkt, noch ihre Wortgebilde zur vollen Indifferenz von Wurzeln zurückkehren lässt, muss bei der Besprechung des analytischen Sprachtypus gezeigt werden.

Ausgehend von den sprachlichen Formen, welche die Materie der Vorstellung an sich bestimmen, folgten wir der aufsteigenden baulichen Entwicklung der Sprache, um die formalen Elemente zu betrachten, welche zur Differenzirung der Redeteile dienen und sind jetzt an das Gebiet derjenigen Sprachformen gelangt, welche die höchste Stufe der Vergeistigung einnehmen, an die Abwandlungsformen der Nomina und Verba. Nur weil es uns um den Bau indoeuropäischer Sprachen zu tun ist, sind wir berechtigt, die Declinations- und Conjugationsformen bei einer ästhetischen Betrachtung des Wortschatzes zu berücksichtigen. Bei anderen Sprachfamilien fehlt teils dieser Ausdruck für die grammatischen Beziehungen, teils kennen sie wie die agglutinirenden Sprachen nicht sowol eigentliche Wortformen als Formwörter, die zu dem an sich fertigen Nomen oder Verbum angefügt werden. Zu den ästhetischen Hauptmerkmalen des indogermanischen Wortbaues gehört es eben, dass Nominal- und Verbalstämme noch keineswegs in sich fertige Worte ausmachen, sondern dass sie erst durch Anbildung von grammatischen Suffixen zu verwendbaren Gliedern der Rede erhoben werden. Unsere Wörterbücher führen die Nomina in der bestimmten Form des Nominativs, die Verba in der 1. Person der Einzahl oder im Infinitiv auf. Das indogermanische Tätigkeits- und Dingwort kann nicht von seinem ideellen Gepräge getrennt werden; es bildet mit dem an ihm vollzogenen grammatischen Beziehungsausdruck ein unlösbares Ganzes. Für den Begriff des flectirten Wortes ist die vom inneren Sprachsinn energisch erfasste und empfundene Worteinheit entscheidend und weil dieses

Princip der Worteinheit eine eigenartige Bildungsfülle, Kraft und Prägnanz des Ausdrucks bedingt, so liegt unseres Erachtens auch in diesem grade der wesentlichste ästhetische Gesichtspunkt für die in Rede stehenden formalen Elemente der Sprache. Die ural-altaischen Sprachen drücken zwar die logischen Beziehungen, in welche der Redende die Vorstellung setzt, ebenfalls durch Anfügung an das Stoffwort aus, aber diese Anfügung erscheint insofern als äußerlich und mechanisch, als die also zusammengesetzten Glieder ihre Zweiheit oder Vielheit trotz einer gewissen Unterordnung des lautlichen Zuwachses noch fortwährend verraten. Statt eines bildsamen Stammthemas, das der Verbindung mit seinen Suffixen harrt, um dadurch morphologisch zu individueller Gestaltung, physiologisch aber dadurch erst zur abschließenden Entwicklung zu gelangen, ist hier Stamm- und Begriffswort identisch. Schon die selbständige und der Regel nach unveränderliche Natur des Letzteren hindert also das Zustandekommen einer unauflöslichen Worteinheit. Im Türkischen heißt *yâzar* schreibend, *yâzar-im*, schreibend-ich, d. h. ich schreibe, *baba* der Vater, *baba-lar-um-dan* von unseren Vätern. Dagegen vergleiche man *πατήρ* der Vater, *πατράσι* den Vätern und den Stamm *πατερ* —, der als eigentliches Satzwort nirgends auftritt; denn der aus dem Gedankengefüge der Rede heraustretende Vokativ kommt hier wegen seiner interjectionalen Natur nicht in Betracht.

Aber in jener Sprachfamilie ist der Zusammenhang der Teile auch insofern ein unorganischer und loser, als das hinter das Begriffswort tretende Suffix sich zu deutlich als besondere Formwurzel zu erkennen gibt, die ursprünglich mit der Stoffwurzel auf gleicher Stufe stand. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Formwort mit dem Stoffwort seine Rolle tauscht. Das magyarische *nál* bei erscheint ebensowol in *hal-nál*, bei dem Fische, als in *nál-am* bei mir. Das jakutische *ym* mein tritt in einförmiger Unveränderlichkeit an Infinitive wie an eigentliche Sub-

stantive: *hyst-ym* mein Geschnitten-haben, d. i. ich habe geschnitten, und *bas-ym* mein Kopf; ebenso das magyarische *unk* unser: *hal-unk* unser Fisch, *várt-unk* wir haben gewartet. Die durch eigentliche Flexion bedingte Worteinheit dagegen verlangt, dass die Formwurzel durch den phonetischen Einfluss einer festeren, mit dem Wortstamme hergestellten Verbindung ihre functionelle Selbständigkeit einbüße und die Ursprünglichkeit ihrer lautlichen Gestaltung und damit zugleich die Durchsichtigkeit ihrer Bedeutung verliere. Nur so entspricht sie ihrer dienenden Aufgabe und tritt hinter der Vorstellungsmaterie als wahrhaft formgebendes Glied zurück. Sie lässt das Uebergewicht, die Kraft des Bezeichnens dem Stamme und begnügt sich damit, auf möglichst anspruchslose Weise die Stoffwurzel ihrer Begriffsform nach zu modificiren, durch das Mittel bescheidener Andeutung die ihr zufallende Kategorie des Denkens kenntlich zu machen. So wurde bereits in der Ursprache, wo die Wurzel des Pronomens der 1. Pers. Sing. *ma* lautete, das entsprechende Suffix zu *-mi* und in secundärer Form zu bloßem *-m* abgeschwächt; im Perfectum aber blieb nur der auslautende Vocal *a* übrig. Diese im Sanskrit mit den Tempusstämmen verwachsenden Personalendungen werden weder als isolirte Worte, noch als possessive Nominalsuffixe gebraucht; sie erinnern höchstens durch einen schwachen Anklang an selbständige Pronomina wie den Ablativ *ma-t*, den Genitiv *máma*, den Locativ *má-ji*. Aehnlich ist es mit der demonstrativen Pronominalwurzel *ta*, die in der 3. Pers. Sing. durchklingt, wo sie in primärer Form *-ti*, in secundärer *-t* lautet, während zu dem Perfectstamm nur ein *-a* hinzutritt. Ebenso erscheint das im gotischen *-s* erhaltene uralte Casuszeichen des Nominativs im Sing. als ein fast unkenntlich gewordener Rest des demonstrativen Pronomens *sa*, *sā* (got. *sa*, *so*).

Von den Vertretern der Sprachwissenschaft wird der

in den angeführten Momenten liegende Fortschritt von der *Anfügung* zur *Anbildung* fast einstimmig gepriesen. In der letzteren findet man das wahrhaft kunstgerechte, das vollkommenste Ausdrucksmittel der Beziehungsformen. Man vergleicht das aus dem Flexionsprocess hervorgegangene Wort einem organischen Naturproduct, bei welchem das den Abschluss bildende formale Element gleichsam aus dem Stamme selbst hervorsprieße. Man findet es dem Wesen einer modificirenden Bestimmung entsprechender, dass diese mehr *an* als *hinter* und *neben* dem Wortstamme ausgedrückt werde. Deshalb wird bewundernd hingewiesen auf die den flectirenden Sprachen eigentümliche lautliche Beeinflussung des Wortstammes durch die Endungen, wobei die Begriffswurzel in mannigfaltiger und bedeutsamer Differenzirung und gleichwol in hinreichender Bestimmtheit und Klarheit auftritt, um als Trägerin der Bedeutung in allen Beugungen deutlich empfunden zu werden. Gegenüber solcher begeisterten Hervorhebung der Ineinsbildung von Stoff und Form, wie ihn der indogermanische Wortbau zeigt, fehlt es indessen auch nicht an Stimmen, welche die ästhetische Tragweite der Flexion überhaupt in Zweifel ziehen und auf die gediegene Poesie flexionsarmer oder gar flexionsloser Sprachen verweisen. Auch die analytischen Sprachen, welche die Reichhaltigkeit der Beugungsformen preisgegeben haben, um sie durch Hilfsworte zu ersetzen, haben ihre enthusiastischen Lobredner, die an ihnen die logische Bestimmtheit und Klarheit rühmen. Unser Endurteil über diese streitigen Punkte müssen wir uns bis zur abschließenden Besprechung der sprachlichen Baustile aufsparen. Hier handelt es sich zunächst nur um die *Fragen, ob die flexivische Geltendmachung der Worteinheit tatsächlich eine kräftigere ist als die der agglutinirenden Sprachen, und ob diese Verschmelzung stofflicher und formaler Bestandteile in einer ästhetisch bedeutenderen Weise auf die höhere Sprachempfindung wirkt als das Auseinan-*

derhalten der Ausdrucksmittel für Vorstellung und Beziehung.

Was die von uns bereits verfochtene Bejahung der ersteren Frage betrifft, so ist dieselbe von Whitney, den man den Skeptiker der Sprachwissenschaft genannt hat, beanstandet worden. Zwar erkennt er einen unbewussten, aber dem Kunstsinne analogen Gestaltungstrieb in der Genesis der Flexion an. In seinen 1874 von Jolly herausgegebenen „Vorlesungen über die Principien der vergleichenden Sprachforschung“ lesen wir (S. 405): „Die ältesten Formen, d. h. vollkommen ausgebildete Wörter, die sowol ein Wurzel- als ein Formenelement enthielten, können sich nicht anders als sehr allmählich entwickelt haben und wurden durch lange und unausgesetzte Uebung jenes seiner selbst unbewussten Scharfsinns in der Wahl der sprachlichen Mittel für sprachliche Zwecke, durch jenen Sinn für Symmetrie und alles was schön und kunstvoll ist, hervorgerufen, der von jeher unsere Rasse vor allen anderen ausgezeichnet hat. Jede so entwickelte Form bahnte den Weg zur Gewinnung anderer, weiterer, indem sie den Trieb zu Neubildungen weckte und die Unterlage abgab, auf der sie sich ansetzen konnten.“ Nichtsdestoweniger schränkt er später dieses Lob wieder ein und warnt davor, die functionelle Bedeutung und den Wert der Beugungsformen zu überschätzen. Er sagt (S. 516 l. c.): „Man sollte nicht bestreiten, dass an und für sich die Einheit, welche der Scythe seinen Wörtern durch Anpassung des Vocals der Endung an den der Wurzel gibt, etwas mindestens ebenso vorzügliches ist als die Beeinflussung des Wurzelvocals durch die Endung, diese Unterordnung eines höheren Elements unter ein niedrigeres, welche dem Indogermanen zulässig und zweckmässig erscheint.“

Offenbar wendet hier der amerikanische Sprachforscher die Figur der Litotes an; denn lägen die Dinge wirklich so, wie er sie hier vorführt, so könnte er nicht einmal

von etwas „mindestens ebenso Vorzüglichem“ reden. Er müsste dann sein früher dem flexivischen Typus gespendetes Lob zurückziehen, und das Urteil des Aesthetikers müsste den indogermanischen Sprachbau entschieden verwerfen. Würde durch die Flexion der Ausdruck der Vorstellung wirklich dem der Beziehung untergeordnet, so dass die Form den Stoff überwucherte oder gradezu einen Druck auf ihn ausübte, so wäre die Harmonie der Verbindung durch eine auffallende Verkehrung des richtigen Verhältnisses beeinträchtigt. Es lässt sich indessen zeigen, dass der Tatbestand ein ganz anderer ist, als er sich infolge falscher Generalisation bei Whitney einseitig verschoben darstellt.

Den Ausgangspunkt nahm sein Urteil ohne Zweifel von dem Umstand, dass in den ural-altaischen Sprachen die Wurzel selbst intact und unverändert bleibt, während die formativen Bestandteile nach dem Gesetze der Vocalharmonie durch die Wurzelsilbe modificirt werden. In den Suffixen dürfen hier nur Vocale von derselben Classe wie die der Wurzel vorkommen, und so runden sich die componirten Wortelemente allerdings zu einem zusammengehörigen Ganzen ab. Die schwere Pluralform *-lar* z. B. die uns im türkischen *baba-lar-um-dan* von unseren Vätern begegnete, muss bei dem Zusammentreffen mit den leichten oder palatalen Vocalen des Wortes *dedeh*, Großvater mit *-ler* vertauscht werden, weshalb dann *dede-ler-in-den*, von unseren Großvätern gebildet wird. Man kann nicht leugnen, dass durch dieses Lautgesetz eine gewisse einheitliche Tonfärbung des suffigirten Wortes herbeigeführt wird, für welche das Vocalgewicht der Wurzel entscheidend ist. Diese besondere Art regelmäßiger Unterordnung der Form unter den Stoff kennt freilich das indoeuropäische Flexionswort nicht. Und auch darin scheint Whitney auf den ersten Blick Recht zu behalten, dass bei den von den Sprachphilosophen gepriesenen flectirenden Sprachen das umgekehrte Verhältnis der Vocalbeeinflussung

vorwiegt. Zwar die Fälle eigentlicher Assimilation an den Vocal der Formsilbe sind selten, wie im Skr. *kur-ú* (2. imper. act.), *kur-u-tē* (3. sg. praes. med.) zu der Wurzel *kar*, machen oder der Positiv *gur-ú-s*, schwer neben dem Superlativ *gár-ištha-s* oder endlich in den Stammbildungssilben lateinischer Nomina wie *exil-ium* neben *exul*, *facil-is* neben *facul-tas*, *sta-bil-is* neben *sta-bul-um* (wo dann der angeglichene Vocal sich durch die ganze Declination hindurch hält). Viel durchgreifender und gesetzlicher tritt schon die rückwärts auf den Stamm sich erstreckende Wirkung des Suffixes in dem germanischen Umlaut auf, jener Annäherung an das *i* oder *j* der Endung, wie im ahd. *palk pelkî*, Balg, Bälge, im mhd. *sun*, *süne* (ahd. *suni*), *brût, briute*, im nhd. hoch, höher (ahd. *hôhir*), ich grabe, du gräbst (ahd. *grabu*, *grebis*). Doch diejenige charakteristische Erscheinung der indogermanischen Flexion, auf welche Whitney hindeutet, um seine Behauptung zu stützen, ist ein anderer Lautwandel der Wurzelsilbe. Offenbar setzt er der scythischen Vocalharmonie die classenweise geregelten Vocalabstufungen entgegen, welche man Ablaut oder auch wol Zulaut genannt hat.

Für einen bestimmten Wurzelvokal ist innerhalb der Abwandelung wie auch bei der Wortableitung eine Reihe von Schattirungen möglich, welche zwar mannigfaltiger sind als die einfachen Vokalstufen scythischer Suffixe, aber doch über eine bestimmte Grenze nicht hinausgehen. Dieser Wechsel des Wurzelvokals steht allerdings in ursprünglichem Zusammenhang mit der Betonung oder Tonlosigkeit der Endungen, wofür als Beispiel dienen mag: skr. *ē-mi,* ich gehe, *i-más*, wir gehen (in der Ursprache nach Schleicher *aí-mi, i-masi*), *εἶ-μι, ἴ-μεν; vēd-a*, ich weiß, *vid-má*, wir wissen *ϝοῖδ-α*, *ϝίδ-μεν*, got. *wait*, *wit-u-m.*

Immerhin kann diese Erscheinung nicht eine Unterordnung der Wurzel unter das formale Wortelement oder die Herabsetzung eines Höheren unter ein Niederes genannt werden. Denn wenn man diesen sprachlichen Vor-

gang schärfer ins Auge fasst, so ergibt sich, dass demselben unstreitig jener Bildungstrieb ursprünglich zu Grunde liegt, welcher darauf abzielt, das mit Suffixen versehene Wort *in energischer Zusammenfassung zu einem lautlich verknüpften Ganzen in sich abzuschließen*. Indem nämlich eine Silbe des flectirten Wortes vor den übrigen *durch den Accent* hervorgehoben wird, treten die übrigen Silben in ein dem Ohr vernehmbares Verhältnis *enger Zusammengehörigkeit*. Dass sie dann auch durch den einheitlichen Schwerpunkt, den das Silbengefüge gewonnen hat, in ihrer Vokalhöhe näher bestimmt, d. h. vocalisch bald gesteigert, bald geschwächt werden, das ist nur eine weitere Folge und ein naturgemäßer Ausdruck jenes einheitlichen rhythmischen Zusammenschlusses. Es gibt gar kein wirksameres Mittel, um die Stammsilben und die Bildungssilben miteinander zu einer fassbaren Einheit zu vereinigen als diejenige lautliche Differenzirung, die *durch den Accent* bedingt ist. Denn diese hängt mit einem *dynamischen, ideellen* Momente zusammen, bei dem es auf die nachdrückliche Hervorhebung des Bedeutsamen ankommt. Die Vocalharmonie der Suffixe dagegen hat eine sinnlichere, *materiellere* Natur; sie beruht bloß auf dem Bedürfnis, die Contraste der Lautgestalt aufzuheben. Sie geht von dem rein *musikalischen* Princip aus, die verschiedenen Klanghöhen auszugleichen.

Von einer Dienstbarmachung der Wurzel kann überhaupt nicht die Rede sein, denn die arischen Sprachen sind eben keineswegs an die einförmige Starrheit eines Vocalisations-Schemas gebunden, wie es den ural-altaischen Wortbau beherscht. Dass das Schwergewicht nicht einseitig in den *formativen* Silben liege, beweist die Tatsache, dass der freie Accent *bald* auf die *Wurzel* oder auf eine der *Stammsilben*, *bald* auf das grammatische *Suffix* fällt. Scheint der Vocal der Stammsilbe dem accentuirten Beziehungsausdruck ganz aufgeopfert zu sein in *ka-kr-ē* (1. u. 3. *sg. perf. med.*) *ka-kr-ús* (3. *pl. perf. act.*), *ǵa-ghn-ús*, *ǵa-gm-ús*

oder in *γί-γν-ομαι, πα-τρ-ός, πα-τρ-ί*, so kann es doch umgekehrt nicht schlechthin als Rückwirkung der unbetonten Endung bezeichnet werden, wenn der Stammvokal voll und stark auftritt, im *sg. perf. act.*: *ḱa-kār-a, ḱa-kár-tha, ǵa-ghān-a, ǵa-gām-a,* oder in *ἐ-γενό-μην, γέ-γον-α, πατέρ-α, πατέρ-ων.* Weder die ausschließliche Rücksicht auf das formale, noch diejenige auf das stoffliche Wortelement war in den beiden Arten von Fällen maßgebend, sondern der Trieb, das Lautganze symmetrisch, aus einem Gusse zu gestalten. Dies gilt nicht nur von dem Vocalschwund, sondern auch von den verschiedenen Graden der Vocalstärke, wie sie unser obiges Beispiel aufweist; *vēd-a, ϝοῖδ-α, wait* neben *vid-má, ϝιδ-μέν, wit-u-m.* Auch wenn man von einem rein phonetischen Ursprung des Ablauts ausgeht, kann man keine einseitige, unausweichliche Wirkung der Endung auf den Stamm behaupten, weil die wechselseitige Beeinflussung beider deutlich zu Tage tritt. Allerdings war ja, wie Curtius S. 52 l. c. sagt, die Intention der Sprache das eine Mal auf Hervorhebung des Stammes, das andere Mal auf die der Endung gerichtet. Die Fälle, in denen der Accent auf einer Stammsilbe ruhte, waren schon unter dem alt-arischen Betonungsprincip in der Mehrheit, und das Vorrücken des Accents auf die Endung erklärt sich nicht immer bloß aus dem Gravitationsgesetz, d. h. aus dem größeren Umfange des Zuwachses, sondern auch aus dem Bedürfnis, im Gegensatze zu den primitiven, einfacheren Beziehungen, welche den Ton der Stammsilbe beließen, die Unterschiede anderer, entfernterer Beziehungen als solcher hervorzuheben. Haben wir für die grundlegenden Beziehungen des Subjects und Objects die Betonung, die den Mittelpunkt des Vorstellungsbildes trifft: *vāk, vāḱam, vāḱ-ā, vāḱ-as, ὄψ, ὄπα, ὄπε, ὄπες, ὄπας,* so hebt sich von dem also vorschwebenden Lautbilde das Gegenbild entfernterer Beziehungen am treffendsten ab durch die Hervorhebung der Sprachform, welche diesen letzteren zum Ausdruck

dient, also *vāk-ás, vāk-í vāk-ām, vāk-šú*, ὀπός, ὀπί, ὀπῶν, ὀψί u. s. w. Wie wir den Hochton in Abend, Zeiten zwar auf die Wurzelsilbe legen, ihr denselben aber entziehen, um ihn bei der Zusammensetzung **Vor**abend, **Ur**zeiten auf die bloß der Beziehung dienende Silbe zu werfen, weil wir dem Verhältnis der Gegensätzlichkeit einen Ausdruck geben wollen, so betont der alte Inder und Grieche in einem grundlegenden Tempus, im Präsens die Wurzel (*váhā-mi, váha-si, váha-ti*, φέρω, φέρεις, φέρει), während er bei dem vom Präsens ausgehenden und zu ihm in Beziehung gesetzten Imperfect dagegen den Ton auf den temporalen Beziehungsausdruck, auf das Augment legt. Denn dieses enthält eben das Unterscheidungsmerkmal. Also fordert gewissermaßen der Toncharakter der Formen *váhami*, φέρω u. s. w. die entgegengesetzte Accentuation der Vorsilbe heraus: *á-vaha-m, (á-vaha-s, á-vaha-t)*, ἔφερον, ἔφερες, ἔφερε.[1] Dass aber diese Bedeutsamkeit des Accents in der uns überlieferten Phase der Sprache sehr verdunkelt ist, erklärt sich hinlänglich: nicht allein aus der allmählichen Gewöhnung an euphonische Gesetze, die dem Accent eine bestimmte Grenze setzen, noch mehr aber aus dem Streben nach Analogiebildungen, welche die Differenzen der Betonung ausgleichen und eine als Muster vorschwebende Accentuation für alle zusammengehörigen Fälle der Abwandlung und der Wortbildung festhalten.[2] Führt doch

---

[1] Im Altindischen ist diese ideelle Betonungsweise noch nicht durch Gewöhnung an euphonisch-prosodische Gesetze durchbrochen; also lautet der Plural des medialen Aoristus *ádikšāmahi, ádikšadhvam, ádikšanta* gegenüber den auf rhythmisches Ebenmaß zurückgeführten Formen ἐδειξάμεθα, ἐδείξασθε, ἐδείξαντο.

[2] Andere Beispiele semasiologischer Differenzirung bietet die gegensätzliche Accentuation der Wortbildungen πιστός und ἄπιστος, ὁδός und σύνοδος, τιμή und ἄτιμος, ἦθος und εὔηθες, während in φιλομειδής, ἀπαθής die Gewöhnung des Ohres und des Mundes an die vorschwebenden Analogien ἀληθής, σαφής u. s. w. maßgebend war. — Wenn ein Suffix, das an die nackte bestimmungslose Wurzel tritt, eine besondere Fülle von Beziehungen in sich vereinigt, so fordert

dieses Streben in den alten germanischen Sprachen zuletzt zu einem Ergebnis, das gegenüber der Darstellung Whitneys besondere Beachtung verdient: der Hochton fällt zuletzt ausnahmslos auf die Wurzelsilbe, während zugleich die Formsilbe durch starke lautliche Verwitterung noch mehr in den Hintergrund tritt.

Dazu kommt, dass in Folge jenes Vocalwandels der Stammsilben keineswegs der Begriffswert der Wurzel für die Sprachempfindung abgeschwächt wird. Dafür sorgt einerseits das feste und unveränderliche Gerippe der Wurzelconsonanten, das nur in einzelnen Fällen eine untergeordnete und unmerkliche Modification erfährt. Andererseits aber wird der innere Zusammenhang der zu einer Ablautsreihe gehörigen Vokale für die Sprachempfindung fühlbar gemacht und in seiner Vernehmbarkeit gesichert durch die häufige Widerholung derselben Vokalwandlungen in den

---

es die Betonung heraus. So das formale Element des partic. praeteriti passivi: *ta*, auch *na*, welches einerseits substantivirende Kraft enthält, anderseits die passive Beziehung der Person oder des Gegenstandes auf eine zur Vollendung gekommene Handlung in sich schließt. Die Bestimmungslosigkeit der Wurzeln *çru*, *yuj*, *pa* tritt hinter dem Beziehungsreichtum jener formalen Silben *ta*, *na* naturgemäß zurück. Daher *çru-tá-* gehört, *yuk-tá-* verbunden, *pi-tá-* getrunken, σπαρ-τός, γνω-τός, τιμη-τός, *pūr-ṇá-* gefüllt (zu *par* füllen), σεμνός (zu σεβ), στυγνός (zu στυγ) u. a. Dagegen fällt in *bhára-māna-*, *daspi-māna-*, φερόμενος, δεστάμενος der Accent auf den Stamm, weil dieser bereits den Ausdruck der speciellen temporalen Beziehungen übernommen hat. Da die Intensivbildung der Reduplication eine weniger bestimmte Beziehung in sich schließt, indem sie Dauer, oder aber Vollendung bezeichnet und da vielmehr das active Participialsuffix *rant* (-οτ-) selbst die Beziehung der vollendeten Tätigkeit ausdrückt, so liegt auch auf diesem formalen Wortelemente regelmäßig der ideelle Nachdruck. Daher nicht bloß *vidvánt-*, *tenivánt-*, sondern auch *rurudvánt-* (zu √*ru* weinen). Auch in λελοιπότ- (λελοιπ-υῖα) teilen sich wenigstens der reduplicirte Stamm und das participiale Suffix in die Function der Tempusbezeichnung, und das nominale Oxytonon λελοιπώς tritt in einen charakteristischen Gegensatz zu dem verbalen Proparoxytonon λέλοιπα. Die Spitze der Wortentwicklung liegt dort in der betonten Endsilbe.

entsprechenden **Tempusstämmen**, wie denn auch weiter noch das Sprachgefühl eine kräftige Bestätigung jener vocalischen Correspondenz erhält durch das stete Widerkehren desselben Vokalspiels in dem weiten Bereiche der **Wortbildung**. Die lautlich-begriffliche Attraction von *imás*, *ēmi* z. B. ist hinreichend gestützt durch die große Zahl mehr oder minder analoger Formen, wie *viçati*, er siedelt und *vivēça* er hat gesiedelt, *bibhimas* wir fürchteten und *bibhēti* er fürchtet. Das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit der beiden Laute *i* und *ē* wird aber noch außerdem befestigt durch Entsprechungen wie *viças* die Siedler, Leute, und *vēças* die Siedelung, das Haus, *divás* des Himmels und *dēvás* der Himmlische, der Gott. Oder man denke an die Leichtigkeit, mit der das altgriechische Sprachgefühl Laute und Vorstellung von *ἐγενόμην* und *γέγονα* miteinander verknüpfen musste, weil dem Ohre und der Ideenassociation zahlreiche Analoga sich boten wie *τρέφω*, *τέτροφα*, *δέρκομαι*, *δέδορκα*, noch mehr aber weil Worte wie *γένος*, *γόνος*, *γονή*, *γενεά*, *γενέθλη*, *γένεσις*, *γονεύς*, *γόνιμος* in der reproducirenden Seele sich paarten.

Dieses Einleben des Ohrs, des Mundes und der Seele in regelmäßig widerkehrende Lautbilder ist aber für die Aesthetik der Sprache und für das Verständnis ihres inneren Lebens von der größten Tragweite. Es bringt ein Ergebnis zu Stande, das im Gegensatze zu Whitneys Kritik den Ablaut als den **Kernpunkt** und die **Stärke** der Flexion erscheinen lässt. **Denn ein notwendiger psychologischer Hergang erhebt das ursprünglich auf lediglich phonetischer Basis Entwickelte alsbald, wenn es in der Sprachempfindung reflectirt wurde, zu einem wahrhaft bedeutsamen und formenbildenden Elemente der Sprache.** Für das Sprachgefühl schwindet vollständig die Warnehmung, dass der Ablaut irgendwie von dem alten Wechsel in der Accentstellung abhängig ist. Die lautlichen Verschiedenheiten des flectirten Stammes, die mit dem Unterschiede bestimmter

grammatischer Beziehungen parallel laufen, können von dem inneren Sprachsinn gar nicht anders aufgefasst und behandelt werden, denn als wesentlicher Ausdruck verschiedener temporaler, modaler oder numeraler Beziehungen. Eben dadurch aber, dass der Wortstamm den Ausdruck der Beziehung in sich aufnimmt und also materiale und formale Functionen in sich vereinigt, gewinnt er einen erheblichen Zuwachs an innerem Gehalt und ein logisches wie ästhetisches Uebergewicht über das grammatische Suffix. Dass die Vocalschattirung *ι, ει, οι* von den Griechen nicht als zufällige oder bedeutungslose Zutat zu den Tempusendungen in den Formen *ἔλιπον. λείπω, λέλοιπα* empfunden wurde, beweisen die Bildungen *λελοίπαμεν, λελοίπατε. λελοίπασι.* Denn die Steigerung des *ι* zu *ει* und *οι* mochte eine Genesis haben, welche sie wollte, sie musste neben der Reduplication als durchaus charakteristisch für den Perfectstamm empfunden werden, und so machte sich das Bedürfnis geltend, im Widerspruch zu dem alten Vocalwandel *οἶδα, ἴσμεν*, den gesteigerten Laut, der mit der Anschauungsform der vollendeten Handlung verwachsen war, auch im Dual und Plural beizubehalten, wenn man auch hinsichtlich des Stamm-Auslautes und der Endungen zu einer weiteren Analogiebildung greifen musste, bei welcher der zusammengesetzte Aorist maßgebend war. — In unserer Muttersprache, wo vollends der Ablaut zu einem festen grammatischen Gesetz erhoben wurde, zeigt sich in dieser Ausbildung einer für die starken Verba gültigen unverbrüchlichen Regel das Verständnis der sprachschaffenden Volksseele für die Bedeutsamkeit der inneren Flexion. Nicht minder tritt dasselbe auch in anderen Erscheinungen der Sprachgeschichte zu Tage. Wenn auch im Allgemeinen die schwache Verbalbildung um sich gegriffen hat, so bildet man doch trotz seiner Entlehnung aus dem Lateinischen von einem Worte wie pfeifen (mhd. *phîfen*) die starken Verbalformen pfiff, gepfiffen (mhd. *pheif, phiffen, gephiffen*), ein Zeugnis, dass die Sprache noch die Kraft zu flexivi-

schen Neubildungen hat. Dasselbe gilt von dem Denominativ preisen, pries, gepriesen, wofür Luther noch die regelrechten schwachen Formen anwendet. Wie das griechische Perfect so verrät auch die umgebildete Form des neuhochdeutschen Präteritums ein lebhaftes Gefühl für die functionelle Geltung der Wurzelvocalisation. Weil man einen Ablaut als charakteristisches Merkmal des Präteritalstammes erfasste, musste die Lautdifferenz der beiden Numeri beseitigt werden. Von diesen letzteren aber musste derjenige für die Associationsbildung maßgebend sein, dessen Vocal sich am deutlichsten von dem Ablaute des Präsens unterschied. Daher: ich greife, ich griff, wir griffen; ich steige, ich stieg, wir stiegen (mhd. *stîge* — *steic* — *stigen*). Wie uns das Sprachgefühl bei der Wortbildung gewöhnt hat, aus den verschiedenen Stufen des Ablautes die Modificationen des Begriffskernes herauszuhören (Grab, Grube), so glauben wir an dem Ablaut der Flexion (ich grabe, ich grub) auf das unmittelbarste die Verschiedenheit der (zeitlichen) Beziehungen abzunehmen. Von dieser functionellen Kraft, welche der Genius der Sprache fast unwillkürlich in den Lautwandel hineinlegt, zeugt aber auch ganz besonders die grammatische Behandlung des Umlautes im Neuhochdeutschen. Trotzdem dass es sich nicht um einen J-stamm wie Gast, Gäste, Balg, Bälge handelt, bilden wir Vogel, Vögel, Nagel, Nägel, Hahn, Hähne und unzählige andere Pluralformen, weil für die Bezeichnung der Mehrheit kein Ausdrucksmittel kräftiger erscheint als der innere Vocalwandel. Schon im Mittelhochdeutschen findet sich das Streben nach solchen Analogiebildungen, doch treffen wir hier noch: *frosche*, *wolve*, *vogele*, *hanen* u. s. w. Je mehr im Laufe der Zeit die grammatischen Endungen von dem Lautverfall ergriffen werden und zu dürftigen Resten herabsinken, um so erwünschter muss dem germanischen Sprachsinne die Dauerhaftigkeit der inneren Wortbeugung sein, wenn dieselbe auch, wie es bei jenen Pluralbildungen oder bei einem Conjunctiv wie

nähme von nahm (ahd. *nam, nâmi*) der Fall ist, auf die verwischte Spur eines alten Lautgesetzes zurückzuführen ist. Bei dem Ruin der Declinations- und Conjugationsendungen hat selbst die englische Sprache durch das Festhalten an den starken Verbalformen sich den Charakter und den formalen Vorteil einer flexivischen Sprache gewahrt. Wären auch diese prägnanten Präterita und Participia der Stammverba aufgegeben worden, so hätte sicherlich die poetische Sprache der Engländer eine starke Einbuße an sinnlicher Fülle und voller Charakteristik des lautlichen Ausdrucks erlitten. Denn darin eben liegt der eigenartige Wert des Ablauts, dem Jacob Grimm in der „Geschichte der deutschen Sprache“ mit Recht die Wirkung des Wollauts und der zutraulichen Gewalt der Rede zuschreibt.

Als bloßer Austrag einer Controverse würden unsere bisherigen Bemerkungen über die grammatischen Wurzel- und Stammverhältnisse der indoeuropäischen Sprachen zu weitläufig ausgefallen sein. Aber diese eingehendere Betrachtung hat uns ja den Vorteil gewährt, dass wir statt eine allgemeine und vage Charakteristik der Flexion zu versuchen, vielmehr auf die besondere Erwägung der mannigfachen Einflüsse ausgehen konnten, die in vielgestaltiger und feinverzweigter Weise dem flectirten Wortmaterial sein Gepräge aufdrücken. Sicherlich ist auch einer ästhetischen Würdigung der sprachlichen Gesetzlichkeit und Lebensfähigkeit mit der Vorführung der bestimmten Einzelheiten gedient, als mit einem nicht auf Empirie sich stützenden, alles umfassenden Urteil. Und nachdem uns die Prüfung des sanskritischen, griechischen und germanischen Wortstammes gezeigt hat, dass von einer Subtraction desselben nicht gesprochen werden kann, so mag sich jetzt auch noch gleichsam zur Gegenprobe die weitere Untersuchung der Mühe lohnen, welche Rolle die grammatischen Formelemente in der indogermani-

schen Wortabwandlung spielen. Haben sie wirklich jene Präponderanz oder Vorherschaft, die ihnen Whitney beimisst?

Tatsächlich sind sie in demselben Maße dem umgestaltenden Einflusse der Lautgesetze unterworfen wie der Wortstamm. In *vák-ši*, du redest, erscheint der Auslaut der Wurzel *vak* modificirt; aber auch das Suffix wird von dem Wandel ergriffen und vertauscht sein *e* mit *š*. Vgl. auch den loc. pl. *bhūti-šu* neben *ta-su*, *e-ši*, du gehst neben *át-si*, du issest. Die Wurzel *prak̄h* tritt anders gestaltet auf im inf. *práš-ṭum*; aber die Assimilation ist keine einseitige, sondern sie erstreckt sich auch auf den Anlaut des formalen Wortbestandteils: *t* wird zum lingualen *ṭ*. Ebenso zeigt sich anderseits die Wirkung der Dissimilation gleicherweise in der Lautmodification der Wurzel, wie bei ἐτέϑην (√ϑε) und in derjenigen des Suffixes wie bei σώϑητι (für σω-ϑη-ϑι). Während im Gotischen die schwache Conjugation das Präteritum durch Anfügung von *da* bildet, tritt nach den Consonanten *s*, *h*, *f* vielmehr *ta* ein. Die Präterito-Präsentia bilden z. B. *gamôsta* (von *gamôt*), *mahta* (von *mag*), *þaúrfta* (von *þarf*). In diesen Formen finden wir also inneren und äußeren Lautwandel der Wurzel im Verein mit einer lautlichen Beeinflussung des Suffixes, die in *kunþa* (von *kann*), in *wissa* (von *wait*) wiederum zu anderen Ergebnissen führt.

Die Behauptung, den Formen indogermanischer Wortabwandlung komme eine Superiorität im sprachlichen Bildungsprocesse zu, wird aber geradezu widerlegt durch eine genauere Prüfung der überlieferten grammatischen Endungen. Denn es stellt sich heraus, dass diese im Gegenteil bis zu einem gewissen Grade durch die Natur des jedesmaligen Wortstammes bedingt sind. Die Auslaute der verschiedenen Nominalstämme wirken auf die Form der Casuselemente ein und differenziren sie. So entscheidet im Griechischen der Kennlaut des Stammes über die Form des acc. sing. Statt des ursprünglichen *-am*, *-m*

nehmen die consonantischen Stämme *α*, die vocalischen *ν* (*ὄπ-α, ποιμέν-α — ὀφρύ-ν, ἵππο-ν*). Fast könnte man es einen gemeinsamen Familienzug nennen, dass sich besonders die männlichen und sächlichen *a*-Stämme, die gerade sehr zahlreich vertreten sind, durch eigentümliche Formen von den anderen abheben. Im gen. sing. verschmähen sie die gewöhnliche Endung *-as*, *-s* und verbinden sich mit der volleren Form *-sja*. Die skr. Genitive *vṛ́ka-sja*, *jugá-sja* unterscheiden sich von den entsprechenden Casusbildungen *vā́k-ás*, *mánas-as*, *áçman-as*, *dātú-s*, *nāv-ás* u. s. w. viel charakteristischer als scythische Substantivformen, die nur darin verschieden sind, dass sie ihren Wurzelvocalen eine entgegengesetzte Lautfärbung verdanken. Offenbar ist in dem vorliegenden Falle die ganze Stammbildung für die Wahl der Casusendung maßgebend, wie dies auch bei *ἱππο-σjο*, *ἵπποιο*, *ἵππο-ο*, *ἵππου*, *ζυγοῖο*, *ζυγοῦ* im Gegensatze zu *ὀπός*, *πατρός*, *συός* u. s. w., oder im Lateinischen bei den von anderer Grundlage ausgehenden Formen *equi*, *jugi* neben *vocis*, *generis*, *patris*, *fructus* der Fall ist. Im dat. sing. verwendet das Griechische die alte Locativendung *-i*, zeichnet aber widerum die *a*-Stämme durch Beibehaltung der echten Dativform (ursprünglich *ai*) aus: *ἵππῳ* (= *akva-ai*), *χώρᾳ*, *τιμῇ*, wie denn auch im Gotischen solche Dative wie *vulfa*, *gibai* unter den bezüglichen Gebilden der Nominalstämme durch eine eigentümliche Bildungsgeschichte hervortreten. Vgl. Schleicher l. c. S. 556. Während das Suffix des nom. plur. im Griechischen überall sonst *-ες* lautet, bilden die durch die Wahlverwantschaft des *a*-Stammes zu einer Gruppe verbundenen Substantive diesen Casus ganz abweichend nach dem Muster der pronominalen Declination *οἱ*, *αἱ*, *τοί*, *ταί*, also: *ἵπποι*, *ζευκταί*. Wenn die Hypothese, dass diese Formen aus dem Bedürfnisse der Dissimilation (von den Locativen auf *-οις*, *-αις*) hervorgingen, beweiskräftig wäre, so wäre hiermit zugleich die Antwort auf die Frage gegeben, warum diese Stammvocale *o* und *α* hier eine Besonderung der

grammatischen Form hervorrufen. Im instrumentalis plur. endlich haben dieselben den anlautenden Consonanten der üblichen Endung *-bhis* zum Schwinden gebracht. Neben *vāg-bhis, máno-bhís, açma-bhís* u. s. w. bildet also das Sanskrit *áçvā-is* (vedisch noch *açvē-bhís*). Ebenso im Zend *açpāis* neben dem fem. *dātā-bis*. Eine ähnliche Erscheinung bietet die lateinische Sprache im dat. plur.: *equīs* neben *ambobus, equā-bus*.

Aber noch in einem anderen wichtigen Punkte sind die Casuselemente von der Vorstellungsmaterie abhängig. Vielfach ist ihre Form durch das Geschlecht der betreffenden Stämme bedingt. Das auf sinnliche Fülle und volle Charakteristik gerichtete Streben des inneren Sprachsinnes hat sich nicht immer darauf beschränkt, durch die Stammbildungselemente den Gegensatz des Lebendigen oder als lebendig Angeschauten und des Leblosen, den Unterschied des Männlichen und Weiblichen zu kennzeichnen, das geschlechtliche Gepräge setzt sich auch in dem grammatischen Formengewande fort, das den Wortrumpf umkleidet. Für das Neutrum ist der Mangel des den nom. sing. bezeichnenden Bildungslautes *s* ebenso charakteristisch wie das Zusammenfallen der Formen für den Accusativ und Nominativ. Das Leblose kann nur als Ziel, nicht als Urheber der Handlung gedacht werden. Tritt es gleichwol als Subject in der Rede auf, so liegt darin eine Art von Uebertragung, die aber den formalen Ausdruck des Subjects nicht nach sich zieht. Und wenn die Sprache in dem genannten Falle, statt das Suffix des acc. sing. zu verwenden, sich mit dem beziehungslosen nackten Stamme begnügt, so ist diese Entblößung von allem und jedem Beziehungsausdrucke ebenso bezeichnend. Im Gegensatze hierzu wird das Femininum im Laufe der Sprachentwicklung durch eigentümliche, volle, gedehnte Formen vor dem Masculinum ausgezeichnet. Mit der Zeit setzen sich gewisse Casussuffixe für die verschiedenen Genera fest. Einige Beispiele mögen genügen. Im gen.

sing. bilden die *a*-stämme für das fem. *áçva-j-ās* neben dem masc. *vṛka-sja* und dem neutr. *jugá-sja*, *χώρα-ς*, *τιμῆ-ς* neben *ἵππου*, *ζυγοῦ*; *gibō-s* neben *wulfi-s*, *daþi-s*. Im dat. sing. lautet das fem. *áçvā-j-āi*, das masc. *áçvāja* und das neutr. *jugāja*; das got. fem. *gibai* steht dem masc. *wulfa* und dem neutr. *waúrda* gegenüber. Im Altindischen lautet der instrumentalis sing. für das fem. *áçva-j-ā*, für das masc. *áçvēna* (neutr. *jugena*), der acc. plur. fem. *açvā-s*, masc. *áçvā-n*, neutr. *jugá-ni*, und ähnlich in den *i*-stämmen: fem. *ávī-s*, masc. *pátī-n*, neutr. *varīṇ-i*. Diese Formen auf *-s* und *-n* haben sich aus einer gemeinsamen Urform *-ms* entwickelt, und die divergirende Richtung der Lautform wurde zur Differenzirung des Geschlechts verwendet. — Das Gotische vertauscht das regelmäßige *ē* des gen. plur. für die Feminina der *n*- und der *a*-Declination mit *ō*, also: *tuggōnō* neben *haírtanē*, *gibō* neben *wulfē* und *waúrdē*. Diese Tendenz, den Geschlechtsunterschied in den grammatischen Formen hervortreten zu lassen, macht sich endlich besonders auch in der neuhochdeutschen Sprachentwicklung bemerkbar. Die weiblichen Substantive nehmen hier ein eigentümliches Gepräge der Abwandlung an, bei welchem die für das Masculinum und Neutrum fast durchweg festgehaltenen Unterschiede der starken und schwachen Declination eine ganz abweichende Behandlung erfahren. Die Feminina sondern sich gleichsam zu einer besonderen charakteristischen Formengruppe ab, von welcher nur die wenigen Nomina ausgeschlossen sind, die wie Kraft, Kräfte der *i*-Declination treu geblieben sind. Die Feminina der *a*-Declination sind mit den schwachen zusammengefallen, so dass beide jetzt im Singular stark, im Plural schwach flectiren; die Gabe, der Gabe, die Gaben (mhd. noch *gëbe*), die Zahl, der Zahl, die Zahlen (mhd. *zal*). Die lautlich-begriffliche Attraction bewirkt dann den Uebertritt einer großen Zahl von *i*-Stämmen zu dieser durch Gemeinsamkeit des Geschlechts und der Casusformen verbundenen Gruppe: die Arbeiten, Eigenschaften,

Geburten, Pflichten, Schriften, Taten, Zeiten, Tugenden (mhd. *arbeite, eigenschefte, gehürte* u. s. w.). In dem Plural dieser Associationsbildungen gibt sich das Bestreben kund, den functionellen Wert des Bildungslautes *n* geltend zu machen, ein spätes Widererwachen des sprachlichen Formtriebes, der den Vorteil eines dem Worte einverleibten, klaren Beziehungsausdruckes nicht entbehren will. Ließ die frühere Sprache keinen Formunterschied für das Masculinum und Femininum der schwachen Declination zu, z. B. im gen. und dat. sing.: *dës, dëm boten* und *dër zungen*, so stehen sich heute die Formen: des, dem Boten und der Zunge gegenüber.[1]

Der Hinweis auf Gebilde der neuhochdeutschen Declination, welche gegen die gotische und althochdeutsche so merklich durch die Knappheit oder durch den völligen Schwund der Formen absticht, erinnert uns an die wichtige Tatsache, dass in der indoeuropäischen Sprachgeschichte die formalen Wortelemente sich weit mehr und stetiger der Lautabschleifung unterworfen zeigen, als die Wurzeln. Auf allen Stufen der eigentlich flexivischen Sprachentwicklung liegt gerade in der Unbeständigkeit des Lautcomplexes die Lebensbedingung und das Kennzeichen der grammatischen Formen. Nur dadurch sind sie zu Formen, d. h. zu dienenden Trägerinnen des Beziehungs-Ausdrucks geworden, dass sie in Folge der erfahrenen Lautzersetzung ihre selbständige Geltung und ihren alten Begriffswert verloren. Nur deshalb aber setzten diese angefügten Glieder der Zusammensetzung dem Lautwandel eine so geringe Widerstandsfähigkeit entgegen, weil sie durch die zusammenfassende Tendenz des Sprachsinnes, die in der Herrschaft des Accents zu Tage tritt, mit dem Stamme zu einem einheitlichen, unlösbaren Wort-

[1] Freilich sind auch einige schwache Maskulina, wie Schmerz von dieser um sich greifenden Formenmischung ergriffen worden.

ganzen verbunden wurden. Die von dem Hochton entfernten Silben werden notwendig mehr und mehr verdunkelt. Die germanische Betonung zieht also naturgemäß die Verflüchtigung der Endungen nach sich. Aber die fortschreitende Ermäßigung früherer Formenfülle ist nicht auf die germanischen Dialecte beschränkt. Auch schon auf dem arischen, dem gräko-italischen Sprachgebiet werden ursprüngliche Casusformen durch das Walten der Auslautgesetze unkenntlich; bei dem Verbum aber führt dieselbe Ursache dahin, dass Personalendungen, die anfänglich formal geschieden waren, später unterschiedslos zusammenfallen.

Gewöhnlich sieht man in der beträchtlichen Verkürzung und in dem völligen Schwinden der grammatischen Suffixe das Merkmal der Abnutzung und des Verfalles, die Signatur einer alternden oder im Absterben begriffenen Periode der Sprache. Man übersieht, dass man es doch nur mit den Endergebnissen einer von vornherein allem flexivischen Sprachleben immanenten Entwicklung zu tun hat. Man vergisst, dass auch ein großer Teil der uns überkommenen altindischen, altgriechischen Formen nur Reste oder Trümmer längerer Wortglieder sind. Das Gotische erscheint noch sehr formenreich, wenn man es mit dem Neuhochdeutschen und Mittelhochdeutschen vergleicht. Man halte z. B. die überall gleichlautenden Casus des Singulars von Gabe, mhd. *gëbe* gegen *giba*, *gibôs*, *gibai*, *giba*. Und doch ergibt sich bei einer Betrachtung der gotischen Auslautgesetze, wie sie von Westphal entwickelt wurden, ein schon sehr erheblicher Betrag von Formzerstörungen als notwendige Folge des dieser Sprache eigentümlichen Baustils. Der Wegfall des auslautenden *a* und *i* beraubt ein Wort wie *wait*, ich weiß (*οἶδα*) seiner Personalendung, Dative wie *hanin*, *giband*, *brôþr* ihres charakteristischen Bildungslautes. Von dem alten Suffix *mas* ist in *baíram* wir tragen nur *m* stehen geblieben, während das Althochdeutsche in diesem

Falle conservativer war (*nëma-mês*, wir nehmen). Das den acc. sing. kennzeichnende *-m* (*-n*) ist in der nominalen Declination der germanischen Sprachen schon sehr frühzeitig aufgegeben worden, nom. *dags*, acc. *dag*, *tac*, *tac*, der Tag, den Tag, nom. *giba*, acc. *giba*, *këpa*, *këpa*, *gëbe*, *gëbe*, die Gabe etc. Nur in der pronominalen Declination und in der ihr folgenden starken Abwandlung der Adjectiva tritt das unterscheidende *n* noch im masc. hervor, nom. *sa*, acc. *þana*, *dër*, *dën*, der, den; nom. *blinds*, acc. *blindana*, *plintêr*, *plintan*, *blinder*, *blinden*. Ebenso ist das alte *-ām* (*ων*) des gen. pl. im Gotischen zu *e* zusammengeschmolzen, das Ursuffix des dat. pl. *-bhjams* (skr. *-bhjas*, lat. *-bus*) zu einfachem *-m* (altnord. *mr*). — Auch das Griechische weist vielfach lautliche Abschwächung der Flexionsformen auf. In *φέρεις*, du trägst, ist der Auslaut der Endung *σι* gefallen und als Vorschlag in die vorhergehende Silbe aufgenommen. Der Bildungslaut des Genitivs sing. *σ* ist der Abneigung gegen die Lautverbindung *σj* geopfert in *ἵπποιο* (statt *ἰκϝο-σjo*), *ἵππου*. Auch ist das *σ* der Aoristendung verflüchtigt nach *λ*, *μ*, *ν* in *ἔνειμα*, *ἔφηνα*, *ἔστειλα*, wobei der auf einheitlichen, symmetrischen Wortbau gerichtete Sprachtrieb eine für die temporale Beziehung charakteristische Ersatzdehnung, der äolische Dialect consonantische Assimilation eintreten ließ (*ἔστελλα*, *ἐνέμματο*). Das Suffix des loc. plur. *-σϝι* ist zu *-σσι* und *-σι* abgeschliffen worden. Der Bildungslaut *τ* der 3. sg., welcher in *ἐσ-τί* erhalten ist, wird in secundärer Form dem Auslautgesetze preisgegeben: imperf. *ἔφερε* (*abharat*), aor. *ἔφυ* (*abhūt*). — Schon im Altindischen war, wie es auch in *ποιμήν*, *πατήρ* der Fall ist, das auslautende *s*, das Casuszeichen des nom. sing. gewichen in *vāk*, *açmā*, *mātā* u. s. w. Der Wegfall dieser Endung dient bei den *a*-Stämmen zur Kennzeichnung des weiblichen Geschlechts, wie in *açvā* Stute (*açva-s* Hengst), was sich in anderen Sprachen widerholt, indem ein gotisches Femininum *giba* dem Masculinum *wulfs* gegenübersteht, *blinda*, *blinds*, blinde, blinder (*δικαία*, *δίκαιος*, *equa*, *equus*).

Die volle Endung des nom. plur. *-sas*, die noch in der vedischen Form *açvāsas* hervortritt, ist schon im Sanskrit in *-as*, *-s* verkürzt. Wie aber das ursprüngliche *-ms* des acc. plur. eine Schwächung auf verschiedenen Wegen erfuhr, so dass bald *-n*, bald *-s* oder *-as* übrig blieb, ist schon oben angedeutet worden. Es ist also hier einer der Fälle, wo jüngere Phasen der indogermanischen Sprachbewegung die Urform treuer bewahrt haben als Sanskrit und Zend. Denn im kretischen und argivischen Dialect begegnet uns die Form *τό-νς* (= *τούς*), das Gotische aber rettete das Suffix in den regelmäßigen Bildungen *wulfans*, *mahtins*, *gastins*, *sununs* u. s. w.

In der Geschichte der indogermanischen Sprachformen macht sich also durchweg das Princip phonetischer Sparsamkeit bemerkbar, welches nicht ausschließlich auf eine angeborene Trägheit oder auf jenen instinktiven Trieb zurückgeführt werden kann, schwer auszusprechende oder dem Ohre antipathische Lautverbindungen zu vermeiden und durch bequemere zu ersetzen. Das dynamische Mittel zur Herstellung der Worteinheit ist der Schwerpunkt des Accents. Er bewirkt eine heilsame Beschränkung der formativen Silben. Wortkolosse, wie sie in den amerikanischen Sprachen vorkommen, können unmöglich durch einen einheitlichen Hochton zusammengehalten werden. Aber auch die agglutinirenden Sprachen lassen zum Teil die im Wesen wahrhafter Synthese begründete übersichtliche Gliederung des Wortbaues vermissen, die den klassischen Sprachen zur Zierde gereicht. Ein förmlicher Schwall von Suffixen, welcher einen sehr complicirten Beziehungsausdruck bewerkstelligt, wird in den ural-altaischen Sprachen zugelassen, z. B. in dem türkischen *sev-isch-dir-il-eme-mek*, „nicht sich einander lieben gemacht werden können.“ Auch in diesem Punkte lassen sich die grundverschiedenen Richtungen des Aneinanderrückens oder der Parathese einerseits und der synthetischen Ineinsbildung anderseits beobachten. Der sprachliche Bil-

dungstrieb der Indogermanen wird durch den Sinn für rhythmisches Ebenmaß vor solchen unverhältnismäßigen Wortgebilden bewart, in welchen die Formenhäufung den in der Wurzel liegenden Vorstellungskern fast erdrückt. Die Tendenz, die Worteinheit energisch geltend zu machen, treibt zu einer maßvollen Anwendung grammatischer Formen auf die verschiedenen denkbaren Beziehungsverhältnisse, von denen einige (wie das possessive Verhältnis des Nomens) der Function getrennter, selbständiger Redeteile überlassen werden. Sie schützt das Flexionswort vor einer Ueberzahl tieftoniger Silben, welche dadurch, dass sie hinter der betonten Silbe erheblich zurücktreten, schleppend und undeutlich würden. Sie bedient sich des willkommenen mechanischen Mittels der Lautzersetzung, um ihren Formenapparat auf ein bescheidenes Maß zurückzuführen. Das letztere aber zeigt sich besonders in allen den Fällen, wo der mit einem gewissen unbewussten Taktgefühl begabte Sprachsinn eine besondere Bildungssilbe ihres Vokals beraubt und durch einen bloßen Bildungsconsonanten *m*, *n*, *s*, *t* ersetzt hat. Hierbei kann die Bestimmtheit und Klarheit der auszudrückenden Beziehung hinreichend gewahrt bleiben, und die Einbuße des dem Suffixe ursprünglich zukommenden Vokals bringt dazu noch den Gewinn, dass der grammatische Ausdruck in erhöhtem Maße eine der bloß andeutenden Bestimmung der Formglieder angemessene Einfachheit und Bündigkeit erlangt. Dies gilt besonders von dem Gegensatze der sogenannten secundären Personalendungen der Verba zu den primären.

Die 1. Person des sing. hat z. B. im Präsens die primäre Endung *mi* (*ásmi*, *bharā-mi*), von welcher man annimmt, dass sie bereits aus *-ma* abgeschwächt ist. Bringt aber ein betontes Präfix wie das Augment *a* dem Stamme einen Zuwachs vorne, so würde ein hinten beibehaltenes Suffix *mi* die Symmetrie der rhythmischen Gliederung beeinträchtigen. Mithin wird durch die secun-

däre Endung *-m*(*-n*) das gestörte Gleichgewicht hergestellt: *ábhara-m* (1. sg. imperf.). Ebenso im einfachen und zusammengesetzten Aorist: *álipam*, ich salbte, *ádikšam*, ich zeigte und durchweg im Optativ, dessen bedeutsamer modaler Zusatz *-ja-* ins Gewicht fällt: also im Unterschiede von *bharā-mi*: *bharēja-m*. Man vergleiche *φέρω* (für *φέρωμι*) und *ἔφερον*, oder vielmehr *τίϑημι*, *ἐτίϑην*, *ἐϑέμην*, *τιϑείην*. Auf gleiche Weise stehen sich in den anderen Personen des sing. gegenüber die Endungen: *-si* und *-s*, *-ti* und *-t*, in der 1. plur.: *-masi* und *-ma*, in der 3. plur.: *-anti* und *-an* oder *-us* oder *-n* (*-αντι* und *-εν* oder *-ν*). Hinwiderum haben im Perfect die vollen Formen in Folge der Reduplication eine anderweitige Abschleifung erfahren, welche dem Ausdrucke der vollendeten Handlung die vokalische Fülle belässt. (Im Sing. werden *-ma* und *-ta* zu *-a*, so dass *tutōda* 1. und 3. pers. sein kann.)

Aber der auf Lautverkürzung der Formen gerichtete Zug der Sprachentwicklung greift in anderen Zweigen der indogermanischen Familie noch weiter um sich, und zwar in verschiedener Weise. Hier wird wie im Lateinischen der Unterschied zwischen primären und secundären Endungen ganz verdunkelt, wobei grade die letzteren die Oberhand gewinnen; dort bleiben zwar volle Endungen wie *mĭ*, *si*, *tĭ* intakt, aber die entsprechenden secundären Endungen *-m*, *-s*, *-t* werden durch das Auslautgesetz verdrängt und fallen ganz aus wie im Altslavischen; dort endlich werden die Trümmer der secundären Endungen teilweise durch ein angehängtes *a* vor dem Wegfall geschützt, so dass das Gotische in scheinbarem Widerspruch mit dem oben entwickelten Princip den Indicativen *nimam*, wir nehmen, *nēmum*, wir nahmen, die Optative *nimaim-a* und *nēmei-m-a* gegenüberstellt. Ebenso zeigt zwar noch die 3. plur. praet. *haíhaitun*, sie hießen, gegenüber der 3. plur. praes. *haitand*, sie heißen, die alte rhythmische Ausgleichung, welche um der Vorsilbe willen das Suffix verkürzt; aber auch hier wurde der Optativ *haíhaiteina* durch eine personale

Bildungssilbe ausgezeichnet, damit dem völligen Schwinden der Personalform gewehrt werde.[1]

Die Umschau unter den Einzelheiten der sprachlichen Formenverhältnisse und der Rückblick auf ihre Entstehung gab uns Gelegenheit, die mannigfachen vielgestaltigen Wirkungen zu erkennen, welche auf das Nomen und Verbum durch jenes einfache Flexionsprincip ausgeübt werden, nach welchem die Wurzel und die formalen Wortglieder sich gegenseitig lautlich beeinflussen, um sich so zu einem eng verbundenen Ganzen aneinander zu schließen. Man hat das Ergebnis dieses in dem indogermanischen Wortbau waltenden Principes kurzweg als die Durchdringung von Stoff und Form oder als Verschmelzung bezeichnet. Wird diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne genommen, so mag sie gegenüber den besonderen Erscheinungen der Sprache, die ja von den verschiedenartigen, jedesmal mitwirkenden Factoren abhängig sind, nicht immer stichhaltig erscheinen. Sie könnte eher als übertrieben angefochten werden, wenn man ihr einzelne Fälle entgegestellen wollte, wo der Bau eines flectirten Wortes sich nur wenig von dem agglutinirten unterscheidet, weil hier keine besonderen den Lautwandel berührenden Gesetze im Spiel waren.[2] Und doch trifft dieser Ausdruck, wenn

---

[1] Analog ist der das sonst geschwundene *-n* des acc. sing. schützende Auslaut *a* in *þana, blindana*.

[2] Die in Rede stehende Charakteristik der flexivischen Sprache ist von Pott in den Jahrbüchern der freien deutschen Akademie 1. Heft 1848 angewendet worden. In einer kritischen Besprechung der hier von Pott gegebenen Classification der Sprachen bemerkt Steinthal mit Recht (Die Classification der Spr., dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee S. 8): „Die Unhaltbarkeit des Einteilungsgrundes tritt zu bald hervor; und wie sehr der Urheber selbst sie gefühlt hat, zeigt der allzu starke Ausdruck, durch welchen aber die Sache nicht fester wird. Oder ist dem nicht so, wenn die Flexion dargestellt wird als „innige Durchdringung von Stoff und Form?“ Wie durchdringt denn in τί-θη-μι, λόγ-ος die Form den Stoff? wie ist denn hier Form und Stoff „zur Einheit verschmolzen“?

man ihn nicht durch Pressen missdeutet, recht wol die Grundrichtung dieses sprachlichen Baustiles und seines ästhetischen Gesammteindrucks. In eine auf alle Fälle anwendbare Formel lässt sich dieses vielverschlungene Ausdrucksverhältnis überhaupt nicht fassen. Im Allgemeinen aber widerstreitet es dem Tatbestande nicht, wenn man sagt: die grammatische Form hat die Fähigkeit die Wurzel zu differenziren, und umgekehrt ist dem Wortstamme ein gewisser Einfluss auf die Besonderung der Form eingeräumt. Das stoffliche Wortelement nimmt in Folge des Lautwandels tatsächlich ein formales Moment in sich auf, das als functionell empfunden wird; das formale Glied aber ist in seiner besonderen Gestalt durch die innere und äußere Beschaffenheit des Wortstammes bestimmt und nimmt also das besondere Gepräge des letzteren in sich auf. Beide Elemente sind für sich allein bedeutungs- und leblos; sie sind darauf angewiesen, sich zu gatten. Wenn man diesen Sinn in die Ausdrücke „Durchdringung, Verschmelzung“ legt, sind dieselben unangreifbar.

Fehlt es ja auch nicht an Fällen, wo eine eigentliche Verschmelzung stattfindet. In dem skr. *bharē-t*,

---

„Kleben“ sie nicht vielmehr „fast nur äußerlich aneinander“? Aehnlich äußert sich Whitney-Jolly l. c. S. 516: „Wir sprechen von dem flexivischen Charakter unseres Sprachstamms und stellen doch die zahlreichen rein agglutinirten Bildungen unserer Muttersprache auf gleiche Stufe mit den echt flexionsmäßigen. Auch ist wirklich nicht abzusehen, warum ich liebte nicht ein ebenso zweckmäßig gebildetes Präteritum zu lieben, wie sangen zu singen, Treue ebenso passend aus treu, wie Länge aus lang abgeleitet und das lateinische *laedor*, „ich werde verletzt“ von *laedo*, „ich verletze“ schlechter als das fast gleichbedeutende arabische *qutila* von *qatala*.“ — Gegenüber diesen Bemerkungen ist daran zu erinnern, dass es sich nicht um die Prüfung dieses oder jenes empirisch gegebenen Flexionswortes handelt, sondern um die Einsicht in die Anlage des sprachlichen Bauplans.

„er möge tragen“ hat sich das auslautende *a* des Präsens-Stammes mit dem *i* des Optativs gemischt und in *ē* zusammengeschlossen. Der Lokativ *açvē* steht für *açva* + *i*.[1] Wie hier die Abneigung gegen den Hiatus, so ist es im Griechischen die stilgerechte Verflüchtigung eines *σ*, *ϝ* und *j*, welche solche Zusammenziehungen herbeiführt, wie *φέρῃ* (aus *φερεσαι*), *μένους* (aus *μενεσος*), *ἐίην* (aus *ἐσ-jην*), *εἷρπον* (aus *ἔσερπον* von √*σερπ*), *εἰργασάμην* (aus *ἐϝεργ-ασαμην*), *φορῶ* (aus *φορέω*, *φορεjω*). Oder das zur grammatischen Endung gehörige *n* hat sich vor *s* aufgelöst und den vorhergehenden Kennlaut des Stammes gedehnt, wie *φέρουσι* (aus *φερονσι*, *φεροντι* = *bhάranti*), *λύκους* (aus *λυκο-νς*). In ähnlicher Weise lässt das Gotische den Anlaut der alten Endung der 1. dual. praes. *-vas* schwinden und verschmilzt dann das *a* des Stammes mit dem *a* der Personalendung zu *ō*: *nimōs*, wir beide nehmen (aus *nima-was*), während noch die secundäre Endung *-w* durch *a* gestützt sich in dem Optativ *nimaiwa* (*nēmeiwa*) zeigt. Der Vocal der modalen Form *-ja-* fließt mit dem personalen Bildungslaute *-w* zu dem Diphthong *au* zusammen in der 1. sing. opt. *nimau* und *n.mjau*. In unserer Muttersprache spielt die Verschmelzung insofern eine Hauptrolle, als sie auf das heutige Sprachgefühl eine entscheidende Wirkung ausübt. Durch die Contraction des Stammauslautes mit der Declinationsendung wird nämlich die Warnehmbarkeit des ersteren unmöglich gemacht. Der aus der Verschmelzung entstandene Vocal wird von dem Sprachgefühl als rein grammatische Form, als Casussuffix aufgefasst, zumal da fast immer eine Verkürzung des Stammes im nom. sing. eingetreten ist, die für die Sprachempfindung maßgebend sein muss. So gilt uns Tag als vollständiger Stamm, obwol der ursprüngliche Kennlaut desselben (*a*) weggefallen ist. Im Dativ dem

[1] Ebenso bei dem Neutrum des *a*-Stammes; *jugē*, und vedisch noch bei dem Femininum *áçvē*. Später zeichnet man das letztere Geschlecht durch eine besondere vollere Form aus und stellt dem Masc. *áçvē* ein *áçvā-j-ām* gegenüber. (Auch *ár-jām* bei den *i*-Stämmen.)

Tage fassen wir den Vocal *e* als bloße Flexionsform auf, während doch der Auslaut des althochdeutschen *take*, des gotischen *daga* vielmehr ein integrirender Teil des Wortstammes ist, welcher das Dativsuffix *-i* abgeworfen hat (*daga* aus *daga-i*). In dem Plural die Herzen tritt nur der im nom. sing. verdunkelte volle Stamm des Substantivs zu Tage, und doch empfinden wir die Endung *en* nicht als stammhaftes, sondern als grammatisch-formales, die Mehrheit bezeichnendes Element. Jene Behauptung einer Durchdringung des Stoffes und der Form hat also auch im geschichtlichen Sinne eine gewisse Wahrheit. Denn die Entwicklung der Sprache verwischt die ursprünglichen Grenzen zwischen stofflichen und formalen Wortgliedern, so dass beide nicht mehr voneinander zu trennen sind. Diese veränderte Sprachempfindung beherscht dann aber auch zum Teil den Gang der sprachlichen Neugestaltung und Weiterbildung. Der einem Bildungsvocal wie e von dem Sprachgefühl nachträglich beigelegte functionelle Wert wird maßgebend und drängt zu einer Unterscheidung des Numerus in einem Worte wie Kreuz (mhd. noch *kriuze*), dem das zum Wortstamme gehörige e im nom. und acc. sing. entzogen wird, um den Plural die Kreuze durch ein formales Mittel zu kennzeichnen. Ebenso: das Netz, Stück, Gebein, Gericht, Gesicht, Gespräch u. s. w. (mhd. noch *netze*, *stücke*, *gebeine*, *gerihte*, *gesihte*, *gespraeche*). Umgekehrt verwuchs freilich anderseits die in allen obliquen Casus auftretende Endung -en bei männlichen Wörtern der schwachen Declination so sehr mit dem der Vorstellung vorschwebenden Lautbilde, dass sie vielfach in den nom. sing. eindrang und auf diese Weise die alte Stammhaftigkeit des Bildungslautes *n* für die Sprachempfindung widerhergestellt wurde in Formen wie der Balken, Bogen, Daumen, Garten, Knochen (mhd. noch *balke*, *boge*, *dûme*, *garte*, *knoche*).

Eine spätere Verwischung der Grenzlinie zwischen Stamm und grammatischer Form zeigt sich

auch noch in einer anderen Erscheinung jüngerer Sprachperioden, welche von der eben besprochenen Verschmelzung wesentlich verschieden ist. In einigen Formen findet sich zwischen Stammauslaut und Suffix ein eigentümlicher Bildungslaut, der weder zu diesem noch zu dem ursprünglichen Stamme gehört. Es hat sich ein Hilfsvocal oder auch ein Hilfsconsonant eingeschoben, der die Rolle eines Bindegliedes zwischen stofflichen und formalen Wortbestandteilen übernimmt, gleich als ob das flexivische Princip der Worteinheit alle denkbaren Mittel erschöpfen wollte, um sich in einer möglichst innigen und anschaulichen Verbindung der Wortglieder zu verkörpern. Zu dem Bindemittel des Accents, der wechselseitigen Lautbeeinflussung, der Angleichung und der Verschmelzung kommt nun noch das der phonetischen Verknüpfung oder Vermittlung. Wenn diese besondere Betätigung des flexivischen Bildungstriebes nicht so vereinzelt aufträte, so könnte dieselbe immerhin unbewusst und unwillkürlich, wie sie sich einstellt, an das Bedürfnis der Baukunst erinnern, die Verbindung von zwei aneinander stoßenden Baugruppen durch ein ornamentales Glied andeutend hervorzuheben. Bleiben wir doch so in dem Bilde, das uns von einem „Wortbau“ reden lässt, und gibt uns doch grade die Vielseitigkeit und Freiheit, mit der sich das Flexionsprincip in verschiedenen Richtungen offenbart, die Berechtigung an diesem Punkte unserer Betrachtung eine solche Parallele anzustellen. Es besteht ja ein innerer Zusammenhang zwischen der vielgestaltigen Gliederung des indogermanischen Sprachbaues und der absichtslos und triebähnlich in einer Fülle von Ausdrucksweisen sich offenbarenden Formensprache der indogermanischen Architektur. Sind doch beide durch den Grundzug einer nicht minder ebenmäßigen als mannigfaltigen Gliederung ausgezeichnet. Ist doch dieses gemeinsame Gepräge beider bedingt durch das in der Naturanlage der indoeuropäischen Rasse begründete Streben nach einer freien individuellen Entwicklung, die

von dem Zwange eines starren, einförmigen Schemas sich entbindet, wie es den Sprachbau und die architektonische Formensprache orientalischer und scythischer Völker kennzeichnet.[1] Zum Schlusse greifen wir einige Beispiele der in Rede stehenden Formgestaltung heraus. Der Bindevocal *i* begegnet uns im skr. *sváp-i-mi, svap-i-más,* ich schlafe, wir schlafen, im Perfect *tutud-i-má,* wir haben gestoßen (*med. tutud-i-šē* etc.), im Futurum *gam-i-šjāmi,* ich werde gehen, im Particip *vid-i-tás,* gesehen, gewusst, in den griechischen Formen *ἵπποι-σι, χώραι-σι* neben den alten Dativen *θύρα-σι Ἀθήνη-σι,* in der pronominalen Declination des Gotischen: *blinda-i-zôs, blinda-i-zê, blinda-i-zô.* Zu den häufig widerkehrenden Hilfsconsonanten gehören *n* im Sanskrit z. B. *mātṛ-n-ām,* der Mutter, *vāri-n-i,* die Gewässer und *p* im Lateinischen, welches dem auslautenden *m* einen hörbaren Abschluss gibt und den Uebergang zu einem folgenden *s* oder *t* vermittelt in *sum-p-si, sum-p-tus.* Den Bindevocal *u* treffen wir im Lateinischen *vol-u-mus* (neben *vul-t*), in *s-u-mus* (statt *es-mus*) und im gotischen Präteritum

[1] In der seinem „Atlas der Architektur" vorausgeschickten Theorie der Architektonik sagt Essenwein S. 5: „Die Gliederung ist teils eine sachliche, teils eine formale. In dieser Beziehung ist sie eine Sprache, weil sie gewisse Einzelgedanken zum Ausdruck bringen soll. Die Sprachen sind verschieden nach Stämmen und Nationen; aber nicht zufällig, sondern innig bedingt durch die natürliche Beschaffenheit und die Cultur der Völker ist deren Sprache und entwickelt sich mit der Cultur selbst. So ist auch die Sprache der Einzelformen, die Gliederung, verschieden nach Völkern und Zeiten, sie entwickelt sich bei jedem Volke mit seiner Cultur, Hand in Hand mit den Aufgaben, welche die Cultur der Architektur stellt.
Wie die Sprache sich mit dem Bedürfnis, neue Ausdrücke zu finden, mit dem Bedürfnis, schärfer zu definiren entwickelt, so auch die Formensprache der Gliederung. Wie die Sprachen der Völker verschieden entwickelt sind in Bezug auf Ausdrucksfähigkeit, auf andere Wirkung und Harmonie, so auch die Formensprache ihrer Architektur, und eine feine Prüfung wird feststellen, dass Sprache und Formensprache jedes Volkes jeweils die gleichen Eigenschaften, die gleiche Entwicklungshöhe haben."

bêr-u-m (statt *bêr-m*) wir trugen, *bêr-u-þ*, ihr truget, was auch bei vokalischem Wurzelausgang beibehalten wird, *saisô-u-m*, wir säten.

Bei unserer Umschau unter den Flexionsverhältnissen der indogermanischen Sprachen war es uns noch nicht um das Endergebnis eines ästhetischen Urteils über Wert oder Unwert der Flexion zu tun. Wir suchten nach den wesentlichsten ästhetischen Gesichtspunkten, unter welche die formalen Elemente der Sprache fallen. Unsere Formenschau aber bot uns eine reiche Fülle solcher ästhetischen Momente. Sie zeigte uns eine mehr oder minder erfolgreiche Richtung dieser Sprachen auf einheitliche, harmonische Wortgestaltung und auf rhythmische Ausgleichung der Gegensätze zwischen Stoff und Form. Wir fanden ein weises Maßhalten in der Form, eine durch die Gesammtheit der Lautgesetze bedingte Ordnung und Regelmäßigkeit der Formengebung bei einer reichen Mannigfaltigkeit und Freiheit der Differenzirung. Endlich bemerkten wir die ausgleichende Tendenz der bedeutsamen Analogiebildungen, auf deren Entstehung die Empfindung für den functionellen Wert der formalen Glieder einwirkt. Da aber die Gesammtheit der nationalen Lautgesetze die Formenverhältnisse des einzelnen Dialektes regeln, so erhalten die letzteren ein individuelles, charakteristisches und stilgerechtes Gepräge. Das Zusammentreffen dieser Momente macht die Schönheit des Sprachbaues, deren Tatsächlichkeit und Notwendigkeit für denjenigen nicht zweifelhaft sein kann, welcher in der durch die Natur des Seelenlebens bedingten Gruppenbildung das wirkungsreiche Princip unserer Sprachengeschichte erkannt hat. Die Gruppenbildung ist es, die das nach Laut und Vorstellung Gleiche und Aehnliche planmäßig, leicht und frei verbindet. — So unscheinbar die einzelnen Hergänge dieser Entwicklung sind, so harmonisch

ist der Eindruck ihres Gesammtergebnisses — dem stillen, geheimen Wirken der Zellenbildung vergleichbar, aus dem zuletzt ein stattlicher Baum hervorgeht. Beide aber, der Baum wie der Sprachbau erregen nicht bloß durch ihren harmonischen Gesammteindruck unsere Bewunderung: wir können uns auch in die schöne Gliederung der einzelnen Blätter und Blüten vertiefen, wir wir es in den obigen Betrachtungen mit den Einzelheiten sprachlicher Formenbildung versuchten.

Beurteilungen.

Dr. Carl Abel, Einleitung in ein ägyptisch-semitisches-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch. Leipzig, Wilhelm Friedrich 1886.

Die Möglichkeit, dass der Verfasser in allen seinen etymologischen Zusammenstellungen irre, gestehe ich zu; möchte auch nicht für eine einzige die Bürgschaft der Richtigkeit übernehmen. Das aber muss ich anerkennen: der Verfasser hat das klarste Bewusstsein über sein Unternehmen, die genaueste Kenntnis etymologischer Methodik. Nur hochmütige Beschränktheit, die am schnellsten mit dem Worte bei der Hand ist (vgl. meine Einleitung in d. Psych. u. Sprachw. § 236), kann sich das Vergnügen gönnen, den Verf. kurzer Hand abzuweisen.

Der Verf. eröffnet seine Darlegung mit dem Citat des englischen Briefes Wilhelms von Humboldt vom Jahre 1828. Das dort Gesagte steht aber ganz in Uebereinstimmung mit den Ideen, welche Humboldt in dem großen Werke vorträgt. Die Sprache hat *Form*, sie ist eine Einheit, ein System; und nicht nur die innere, kategorische Seite hat ihre Einheit, sondern auch die äußere, der Laut; und nicht nur die Grammatik, sondern auch der Wortschatz; auch

dieser bildet eine Einheit, d. h. er ist durch einen gleichartigen Zug in allen einzelnen Gebilden beherscht. Kann ich nachweisen, dass in hundert Wörtern der einen Sprache und in hundert der andren derselbe schöpferische Trieb vorliegt, der dieses wie jenes Hundert einheitlich geschaffen hat, so habe ich die Verwantschaft der beiden betreffenden Sprachen erwiesen.

Die Sprache ist aber ferner ein historisches Wesen. Sie ist auch nicht in einem Augenblick entstanden; sondern selbst für ihr Werden (im besondren Sinne) müssen wir Perioden annehmen, namentlich zwei: eine Periode der Wurzel-Bildung und eine der Wortbeugung, mag auch immerhin erstere mit ihren Ausläufen in letztere hineinragen.

Demnach scheinen mir folgende Sätze des Verfs. völlig einwandfrei (S. 6 f.): „Wo ganze Wortfamilien verglichen werden; wo die Stämme bloßgelegt, in Sinn und Laut übereinstimmend gefunden, und in ihren Ableitungen als gleichartig [nach denselben Laut- und Bedeutungsgesetzen] entwickelt erkannt werden, da hält auch W. v. H. den Beweis der lexikalischen Verwantschaft für geführt . . .

Es ist klar, dass dies das einzige Mittel der Sprachvergleichung für diejenige Periode sein und für immer verbleiben muss, in denen die Flexion noch gar nicht oder noch wenig gestaltet gewesen ist . . . Es ist von vornherein äußerst wahrscheinlich, dass es Sprachstämme gibt, welche ihre Wurzeln gemeinsam schufen, zur Zeit der Flexionsbildung aber schon getrennt waren, und demnach in ihren Wurzeln mehr oder weniger eins, in ihren Beugungen mehr oder weniger verschieden sind.“

(S. 7): „Diese [apriorische] Folgerung wird durch das gegenseitige Verhältnis des Aegyptischen, Semitischen und Indoeuropäischen, wie es sich im Lichte der nunmehrigen ägyptischen Laut- und Stammeslehre darstellt, tatsächlich bestätigt . . . Werden die Laut- und Sinngesetze des Aegyptischen auf die semitischen und indoeurop. Sprachen ange-

wandt, so ergibt sich, dass die Stämme derselben den gleichen Gesetzen unterliegen und auf Wurzeln zurückführen, welche den ägyptischen größtenteils identisch sind. Von denselben Wurzeln ausgehend, und denselben Laut- und Sinn-Gesetzen in ihrer Stammbildung gehorchend, haben die drei Sprachfamilien häufig dieselben Wortgestaltungen hervorgebracht, noch häufiger aber mannigfaltige, im Aegyptischen neben einander erhaltene, oder als gesetzliche Sprossen erhaltener Stämme nachgewiesene Bildungen über die einzelnen Glieder der großen Sippe verteilt."

„Was das Aegyptische für diesen Zweck so wertvoll macht, ist eben, dass es mannigfache bi- und trilitere Laut-, Stamm- und Sinn-Bildungs-Varianten seiner Wurzeln neben einander und gesetzlich in einander übergehend erhalten hat, und somit Zusammenhang zeigt, wo die entwickelteren Schwester-Sprachen bereits gesonderte Laute, Bedeutungen und Stämme, die nicht mehr, oder nicht mehr in demselben Grade mit einander wechseln können, besitzen." Das hieße also: wie uns das Alt-Indische darum so belehrend geworden ist, weil es die Processe der Wortbeugung, den Vocalwandel und die Suffigirung, noch lebendig und noch nicht erstarrt zeigt, so soll uns das Aegyptische dadurch belehrend werden, dass es die Processe der Wurzel- und Stammbildung lebendig erhalten hat, während sie im Semitischen und Indogermanischen erstarrt sind. Diese Processe stammen aus der gemeinsamen Ursprache jener drei Stämme und sind im Aegyptischen zusammenhängender erhalten.

(S. 9): „Aegyptisch tritt damit als der ursprünglichste erkennbare Nachkomme einer Muttersprache hervor, die gleichzeitig in ganzen Reihen anderer, entwickelterer und einseitig verhärteterer Sprachen erhalten ist, deren trennende Sonderungen es in seiner wandelbaren Fülle einschließt, erklärt und eint."

Es würde also jetzt möglich sein, einerseits semitische Stämme unter sich und ebenso indogermanische Stämme unter sich, die bisher hier wie dort zusammenhangslos er-

schienen, nach den Lautgesetzen der Ursprache in Verbindung zu bringen, und weiter andrerseits auch Stämme der semitischen Sprachen mit denen der indogermanischen Sprachen als gleichen Ursprungs zu erweisen. — Wir unterscheiden (und in neuerer Zeit immer mehr und bestimmter) zwischen Gesetzen der indogermanischen Ursprache und Gesetzen der besondern indogermanischen Sprachen. Wir würden nun nach dem Verf. von jetzt ab abermals von den Gesetzen einer ig. und einer sem. Ursprache die Gesetze des Laut- und Sinnwandels einer (sagen wir:) kaukasischen Ursprache, der Mutter dreier Stämme unterscheiden. — Gegen alles dies, als Hypothese, ist nichts einzuwenden.

Die Klarheit und Umsicht des Verfs. zeigt sich denn auch in folgendem Zusatze (S. 9): „Ob diese [kaukasische] Muttersprache nun an einem Orte, oder an verschiedenen gleichartig, entstanden — Gleichartigkeit ist jedenfalls vorhanden.“ Das würde doch wol heißen, dass, was der Verf. Laut- und Sinn-Gesetze der kaukasischen Ursprache nennt, die sprachbildenden Gesetze aller Völker sein dürften, wie sie in der Natur der menschlichen Rede liegen; und dass, selbst wenn Aegyptisch, Semitisch, Indogermanisch jedes für sich entstanden wäre, und diese drei historisch gar nicht verwant wären, sie nach jenen Gesetzen des Verfs. übereinstimmen müssten. Doch könnte er die Schranke noch gelten lassen, dass es sich bloß um Gesetze des Geistes der kaukasischen Race handle. Stecken wir aber diese Schranke, so ist es gewiss wahrscheinlicher, weil einfacher, dass die kaukasische Race nicht etwa getrennt drei Sprach-Stämme nach gewissen gemeinsamen Gesetzen erzeugt habe, sondern dass sie einst eine tatsächliche Gemeinsamkeit und eine einheitliche Ursprache gebildet habe, die sich später dreifach gespalten und dreifach besonders entwickelt habe, was immer meine Ansicht war, in wesentlicher Uebereinstimmung mit ausgezeichneten Forschern.

Es handelt sich aber für den Verf. zunächst um eine bekannte und schon vielfach besprochene Tatsache, deren Erklärung teils für unmöglich gehalten, teils richtig geahnt worden sei, nämlich um den dritten (oder auch zweiten) Wurzel-Consonanten, der im Semitischen so durchgehend, im Indogerm. wenigstens so häufig gefunden wird, und mit welchem allemal der Sinn der Wurzel irgendwie modificirt ist.

Der Verf., gestützt auf das Aegyptische, erklärt diese Tatsache durch Reduplication eines der beiden Wurzel-Consonanten und darauf erfolgten Wandel des wiederholten Consonanten. Dies was Andere schon als mögliche, wahrscheinliche Hypothese ausgesprochen haben, soll durch die in Fülle und, was die Hauptsache ist, in Klarheit vorliegenden entsprechenden Tatsachen im Aegyptischen streng erwiesen werden.

So wäre uns ja bestens geholfen! Wir würden mit solcher Erklärung zufrieden sein, auch wenn nun die überall hervortretenden ein- und zweiconsonantigen Wurzeln der drei Sprachstämme gar nicht mit einander verwant sein sollten; denn niemand würde sich weigern, anzuerkennen, dass ein Process, der im Aegyptischen mit Bestimmtheit nachweisbar ist, auch im Sem. und Ig. in der Urzeit gewaltet haben könne, wenn wir eben dessen Wirkungen vor uns sehen, oder (anders ausgedrückt) wenn wir sonst unerklärliche Tatsachen als Wirkungen jener Prozesse erklärlich finden. Sollte sich aber dann auch noch Identität der Wurzeln herausstellen, die nur durch die Mannichfaltigkeit jener Processe selbst verdeckt ist, so werden wir diese hinzutretende Erkenntnis als besondren Gewinn gern gelten lassen.

Was trübt denn nun unsere Freude? Warum greifen denn die Sprachforscher nicht alle froh nach der erfreulichen Gabe des Verfs.? Dass wir kein Aegyptisch verstehen? Nun, so schwer wird es doch nicht sein, des Verfs. Daten zu controliren; und es handelt sich nicht einmal

durchaus um Hieroglyphen; — das Koptische, eine leicht erlernbare Sprache, nämlich die Sprache der alt-christlichen Litteratur der Aegypter, kann zur Not völlig ausreichen. Warum findet der Verf. so viel Abweisung oder kalte Aufnahme? so viel ungläubiges Kopfschütteln und bedenklichkeitvolles Achselzucken?

Dem Leser, welcher es noch nicht weiß, muss ich es sagen; dem Verf. brauche ich es nicht zu sagen, er weiß es und hat's wol vorausgesehen, hätte es voraussehen können. Der Grund liegt in dem ersten Satze, womit der Verf. (S. 31) die Darlegung seiner Theorie eröffnet:

„In Sinn und Laut ist das Aegyptische von einer Wandelbarkeit, welche in dieser Fülle unserer, aus entwickelteren und gefesteteren Idiomen gezogenen Sprachbegriffen stracks widerspricht.“

Wie das? Der Verf. fährt fort, jedes Komma mit Beispielen belegend: „Nicht allein sind Tun und Leiden, Tat und Getanes, Ursache, Mittel und Zweck in den Bedeutungen ziemlich regelmäßig vermischt [wie es, füge ich hinzu, kaum in irgend einer agglutinirenden Sprache vorkommt]; nicht allein durchschweifen die Metaphern weite Gebiete, in denen nur eine kindliche Auffassung das Uebereinstimmende dem Abweichenden gegenüber vorzugsweise betonen konnte; nicht allein finden sich in der älteren Periode eine Anzahl mehr oder weniger gleichsinniger Worte für die nötigsten Begriffe, und gleichlautender für die verschiedensten Bedeutungen: sondern . . .“ das Folgende später; erholen wir uns erst von diesem „nicht allein“. Es hat also mancher Begriff 20 Wörter, und manches Lautgebilde 20 Bedeutungen. Die Wurzel *pek* erscheint im Hieroglyphischen in 25, im Kopt. in 16 Varianten (S. 378 f.); und S. 390 f. werden 44 Stämme aufgeführt, welche percutere bedeuten. Hier hätte Lazar Geiger eine Bestätigung seiner Theorie von der Alldeutigkeit jedes Lautes gefunden, sowie dafür, dass die ersten Wörter für die Vorstellungen des Zerbeißens, Zerspaltens, Scharrens,

Schabens gebildet wurden; denn auch für *scindere* zählt der Verf. 37 Worte auf.

Wir Sprachforscher sind doch auch Menschen! und so verzeiht man mir's wol, wenn ich gestehe, dass mich solche Sprache anekelt; der Reichtum wie die Armut des Aegyptischen sind mir widerwärtig, wie so manches andere was uns von den Aegyptern erzählt wird.

Man mag sich zu Geigers Theorie verhalten, wie auch immer — die Sprache der Aegypter, wie ihre Schrift und so manches andere scheinen zu beweisen, dass die Aegypter das Volk der Ueberlebsel, das Volk der Mumisirung sind, welches nichts aus seiner Vorgeschichte und aus seinen geschichtlichen Anfängen vergessen hat. Ihr wollt wissen, wie der prähistorische Mensch, der mit dem Höhlen-Bären und dem Mammut ums Dasein kämpfte, gedacht und gesprochen hat — blickt nach Aegypten! Dort könnt ihr's sehen; nur die Aufbewahrungskunst muss man abziehen: die ist das Eigentümliche des Aegypters.

So hätten wir uns nun aber schon in das Aegyptische, wie es uns der Verf. vorführt, hinein räsonnirt. Nur Mut! und lasst uns weiter gehen.

Das oben ausgelassene „sondern" kann uns jetzt gar nicht mehr so in Verwunderung setzen, nämlich: „Die ersten und nötigsten Begriffe werden oftmals geradezu mit ihrem Gegenteil in demselben Worte untergebracht, wie stark und schwach, geben und nehmen" u. s. w., worüber sich der Verf. schon oft ausgelassen hat.

Ueber die so verwunderliche Wandelbarkeit der Laute bemerkt der Verf. (S. 32): „Eine ägyptische Wurzel kann reduplicirt werden: hgl. *χet* und *χetχet* sequi; auch invertirt: hgl. *teb*, kopt. *bēt* ficus; hgl. *terp*, dem. *pert'* rumpere. Der Anlaut kann am Anfang oder am Ende des Wortes widerholt werden, und der Auslaut kann am Ende verdoppelt werden; es kann vorn der Anlaut und gleichzeitig hinten der Auslaut verdoppelt werden. Die Verdoppelung kann wiederholt werden: *tem*, *tamm*, *tammam*.

Der inlautende Vocal kann wechseln, seine Stelle vertauschen und es können Prä- und Suffixe antreten. Die dreiconsonantigen Stämme können ihre beiden Endlaute umstellen. Dabei können die Consonanten, die der Wurzel wie die der Verdoppelung, auffallend wandeln mit und ohne Sinnesänderung. Sie können nicht nur die ganze Scala ihres Organs durchlaufen, sondern bei den Spiranten angelangt, können sie auch in das benachbarte Organ übergehen. Nun wird also *K* nicht nur *g*, *χ*, *k*, *ǵ*, *ṡ*, *s* (?) sondern auch *t*; Consonanten werden Vocale: *p* wird *b*, *au*, *ai*, *ei*; *kp* im Auslaute kann *pk*, *kb*, *km* und *mk*, *bk* werden; *t* wird suffigirt, tritt dann auch vor den Auslaut und verdrängt diesen. Suffigirt wird außer *t* auch *i*, *e*, *s*, *ti*, *te*, *ts*, *a*, *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*; präfigirt *a*, *e*, *u*, *ei*.

Diese Wandlungen treten mit und ohne Sinnesänderung ein. Bei zweiconsonantigen Wurzeln aber wechseln oft An- und Auslaut ihre Stelle (Inversion, wie schon erwähnt), teils ohne Sinnesänderung, teils um den Gegensatz auszudrücken.

Die Laute *l r m n* können als Auslaute abfallen, als Inlaute ausfallen und können sich im Gegenteil verdoppeln. *h* im Anlaut und Auslaut kann abfallen, ebenso *k*.

Dieser Lautwandel und Lautwuchs der Wurzeln wird nach den einzelnen Kategorien der Laute und ihrer Prozesse durch das ganze ägyptische Wörterbuch durchgeführt von S. 36—330. Hierauf bemerkt der Verf. bevor er weiter geht: „Wie sich aus den vorstehenden Reihen ergiebt und weiter unten des näheren ergeben wird, ist unter den nachgewiesenen (Laut- und Stamm-) Wandlungsgesetzen kaum eines von einiger Erheblichkeit, welches sich nicht im Hieroglyphischen und Koptischen gemeinsam belegen und gewöhnlich ebenso vollständig im Koptischen allein belegen lässt.“ Folglich wird des Verfs. Darlegung von dem Zweifel an der Sicherheit hieroglyphischer Laute und Bedeutungen nicht wesentlich berührt. Von dem bekannten Aegyptologen, dem competenten Maspero ist über des Verfs.

Hieroglyphik so geurteilt werden, wie man es erwarten konnte; nicht alle Lesungen des Verfs. seien richtig oder sicher. Man mag also manches streichen müssen — des Verfs. Theorie wird damit nicht angegriffen.

Vorzüglich aber ist nun zu beachten, dass der dargelegte weit reichende Lautwandel nicht in der Zeit nach einander folgende Formen geschaffen hat; sondern alle diese Formen bestehen neben einander. Wenn wir also z. B. eine hgl. Form mit *p* und eine koptische mit *f* finden, so kann man nicht, wie wir vom Indogermanischen aus gewohnt sind, *f* als aus jenem *p* später entstanden ansehen; sondern die Form mit *f* mag auch hgl. sein: denn oft zeigt das Koptische umgekehrt ein *p*, wo das Hieroglyphische ein *f*, und da werden wir gern schon im letztern *p* und *f* neben einander denken (S. 339 ff.). So können uns auch die Dialekte nicht irre machen; sondern jenes Lautverhältnis bestand zu allen Zeiten und an allen Orten Aegyptens neben einander. Und der Verf. schließt (S. 363):

„Wenn dies Nebeneinander der gegenseitigen Lautentsprechungen im Aegyptischen an einer Stelle gesammelt so stark hervortritt, um wie viel mehr müssen wir erwarten, dasselbe einzeln in seinen verschiedenen Schwestersprachen erhalten zu sehen. Wo synonyme phonetische Varianten im Aegyptischen gemeinsam bewart sind, werden entwickeltere Idiome, bei der späteren differenzirenden Fixirung von Laut und Sinn, einseitig verhärtete Gestalt und Bedeutungen zeigen müssen, deren Verwantschaft nur durch das Aegyptische und sein primitives, so mannichfaltiges und dennoch gleichartiges Nebeneinander erkannt werden kann.“

Apriori, im Gedanken, sehen die Sachen (berechtigte Folgerungen) oft viel grauer, pessimistischer aus, als in der lebendigen Wirklichkeit. Wir dürfen hoffen, dass, wenn nach der principiell ungezähmten Laut-Variirung des Aegyptischen die Vergleichung des Indog. und Sem. mit dem erstern in ein völlig verwirrendes Labyrinth führen müsse, die von

sachlicher Logik geleitete Wirklichkeit uns den Faden, den sie gedreht hat, wol erkennen lassen werde.

Demnach würde alles von der Ausführung abhängen, d. h. wir würden die Theorie des Verfs. zugestehen, wenn er (oder irgend jemand) uns für bisher unerklärliche, rätselhafte Tatsachen mit Hülfe des Aegyptischen eine entsprechende Auflösung zu geben vermöchte. Der Verf. hat in dem vorliegenden Werke nur die ägyptische Wurzel- und Neubildung dargestellt, aber die darauf zu gründende Vergleichung der drei Sprach-Stämme hat er nicht ausgeführt. Nur einzelne Beispiele gibt er (S. 367—393), von denen wir einige anführen wollen. Er beginnt:

„Betrachten wir die lat. Worte *baculus* und *batuere*, von denen das eine „Schlägel“, das andre „mit einem Schlägel schlagen“ besagt, so haben wir trotz der zusammenhängenden Bedeutung und der ähnlichen Laute nach indoeuropäischen Lautgesetzen keine Berechtigung, eine wurzelhafte Verwantschaft beider anzunehmen. Wenden wir uns dagegen zum Aegyptischen, so finden wir in dieser Sprache auslautendes *k* häufig und regelmäßig mit *t* wechseln, und zumal auch in einer Wurzel, welche den obigen Worten in Laut und Bedeutung entspricht: kopt. *bak-ō-n malleus*, *bah* Zweig, *bēt* Zweig, Stamm, mit Inversion hgl. *heb-u* Holz, kopt. *kaf*, *khaf*, *šb-e*, *šb-ō-t* Zweig, Stock u. s. w. hgl. *bet-k* kopt. *bot-s*, *bet* ferire, hgl. *peṭ* baculus, *beḳ-s* Schwert, *beḥ-n* kämpfen, *beḥ-u* niederschlagen.“

Der Verf. nimmt also an, dass *baculus* ursprünglich nicht den Stab zum Gehen bedeute, sondern den Stock zum Schlagen. Auch Pott (Et. F. II, 2, 31) will dieses lat. Wort wie das griech. *βάκτρον* nicht mit der Wurzel *βα* gehen zusammenbringen, und erinnert an *βάκυλος*, das griech Lexikographen mit der Bedeutung Keule, Knüttel aufführen. — Noch günstiger scheint das folgende Beispiel. Unser *Morgen* stimmt dem Begriffe nach recht wol zur Wurzel *bhrag* glänzen, leuchten; aber nach indog. Gesetz lässt sich das deutsche *m* nicht auf *bh* zurückführen. Nun heißt aber

hgl. *buirq-a*, kopt. *brēġ* fulgur, splendor, hgl. *mārš*, kopt. *merš*, *mers-e* flavus, rufus, und mit Vocal-Wechsel und Inversion kopt. *krom*, *khrōm*, *grōm* ignis.

Der Verf. will ferner mit der Wurzel skt. *bhuġ* und *bhakš* frui, vesci, die Wörter *mānsa* (das auch im Litu-Slav. verbreitet ist) und *piçita* caro, lat. *bucca* und *maxilla*, griech. *φαγεῖν* und *μασσᾶσθαι*, unser *Wange* und *ge-nießen*, got. *niotan* (also auch wol *Nutzen*), zusammenstellen. Hier würden nach indog. Gesetz *bh*, *b*, *φ* und im Auslaut *k*, *γ*, *ġ* wol stimmen, aber nicht *m* und *p* dort, und hier nicht *k s* und t. Im Aegyptischen ist dies möglich: hgl. *peχ* panis, *beš* (kopt. *ouš*) cibus, edere, mandere, hgl. *uḳa* mandere, kopt. *uoġueġ*, *uoġbeġ* mandere; hgl. *uk-aī-t*, kopt. *uōk*, *uk-e*, *uoġi* maxilla, *uōk* mandere, *uōšc* consumere, hgl. *pes-ḥ* mordere, kopt. *e-mk*, *o-mk* devorare, *mos-i* nutrire, *mot* pinguis, *naġ-e*, dens, hgl. *net-ḥ-t* dens.

Semitische Beispiele: ar. *ṣabaʾ* propensum esse amore, *ḥʿanaʾ* flectere, *ḥʿaniba* curvum esse, hebr. *qādad* inclinare haben nach semitischer Phonetik keinen Zusammenhang; dagegen zeigt sich hgl. *seb*, *sebsebā* curvare, vertere, cinctura, *hen* inclinare, *qenb* angulus, *keṭ-t* volvere, kopt. *kot* rota, welche sämtlich regelrechte Wandlungen von *ḳeb*, *ḳeb-t* curvare.

Der Verf. gibt auch Beispiele von Urwurzeln, die sich durch alle drei Stämme erstrecken. Ich will nur noch bemerken, dass nicht Wörter, auch nicht einmal Wurzeln, wie wir diesen Terminus verstehen, aus den drei Sprach-Stämmen mit einander verglichen werden; sondern es werden Wurzel-Familien zusammengestellt, d. h. Wurzeln, die bei uns für verschiedene Wurzeln gelten, erweisen sich durch das Aegyptische nach dem Verf. als bloße Varianten. Also S. 372: „Man nehme etwa eine Anzahl indog. und sem. Worte von den nächst zusammenhängenden Bedeutungen des Schlagens, Zerschlagens, Vernichtens, lat. *pug-io*, *pugn-us*, *pugn-a*, *find-ere*, *nec-are*, *per-nic-ies*, *met-ere*, *mess-is* *im-ping-ere*, griech. *πτ-αιω* percutere, *πύξ* *πυγμ-ή* pugnus,

ἀ-μύττ-εσθαι pungere, *σφάττ-ω* mactare, germ. *to poke, to beat, fech-ten, mait-an, meiß-eln, Mess-er*, skt. *bhaǵ* frangere, *bhid* findere, *piš* contundere, *sphut* frangere; — ar. *nakka* contundere, rumpere, frangere, lacerare, hebr. *nāk'ā* ferire, caedere, ar. *bataqa* secare, hebr. *bāt'aq* percutere, dissecare, ar. *batta* secare, *fatʿa* frangere percutere in dorso, *māsa* radere, *masahʿa* abstersit, palpavit, hebr. *nāg'an* pulsare, *nāqaf* contundere, discerpere." Wie wollte man nach den indog. und sem. Lautgesetzen diese Wurzeln mit einander vereinigen? Anders, sagt der Verf., „wenn wir, uns zum Aegyptischen wendend, den genannten asiatischen Worten ihre afrikanischen Aequivalente gegenüber stellen und diese durch die regelmäßigen Laut- und Wortbildungs-Gesetze ihres Idiomes verbunden erkennen. Also: lat. *pug*, hgl. *pek*, kopt. *pōh* percutere, findere, contundere, secare; lat. *pugn*, hgl. *beχ-n* (p im Auslaut wiederholt: *pekp*, vorn wird *p* zu *b*, hinten zu *n*, *k* zu *χ*); lat. *findo*, hgl. *fut* (*fud?*) secare, dividere; lat. *nec-are*, *noc-ere*, hgl. *nek* percutere, caedere; lat. *met-ere*, hgl. *māt'-ā* ferire, percutere; lat. *mess-is*, hgl. *mesmes* secare, dividere; lat. *im-pi-n-go, im-pac-tum*, hgl. *pek* contundere, percutere; *πτ-αίω* ferire, hgl. *pet* baculus, kopt. *bot-s* ferire, *πύξ*, hgl. *pek*; *ἀ-μύττ-εσθαι* pungere, hgl. *māt'ā* ferire; *σφάττω* mactare, kopt. *fōχ* secare, gladius; dtsch. *fecht-en*, hgl. *peh-t* secare, confringere, *feχ* destruere; slav. *pest* pugnus, hgl. *baš*, kopt. *pōš* percutere, *bas, bis-e* dissecare; slav. *meč-ĭ* gladius, kopt. *meš* percutere; skt. *bhaǵ*, kopt. *bōǵ* frangere. *fōχ* conscindere, *faǵ-i* divisio, pars; skt. *piš*, kopt. peš contundere; skt. *naç* caedere, hgl. *nes* secare, contundere; — hebr. *bāt'-aq*, hgl. *bet-k* percutere (t verdoppelt und dann das zweite zu k); ar. *fasaʿa* scindere vestem, kopt. *bas* percutere, secare, *faš* dividere; ar. *masahʿa* abstersit, palpavit, hgl. *mes-h-u* percutere, secare; hebr. *nāk'ā*, hgl. *nek-a* ferire, kopt. *nuh-e* excutere, hgl. *neh-u-h* offendere; hebr. *nāg'an*, hgl. *neq-n* pulsare, dimicare; ar. *naqafa* frangere, hebr. *nāqaf* contundere, discerpere, hgl. *neq-b* affligere, *neh-p* protegere.

Also alle hier aufgeführten Wörter oder Wurzeln sind nur Varianten der einen Urwurzel *pek* percutere.

Wenn hgl. *beq* arbor truncus und mit Inversion („Gegenlaut“, wie der Verf. sagt), hgl. *keb-s* arbor, *peṭ*, kopt. *bēt*, baculus und hgl. *ṭeb* ferire und *t'āu* baculus: so zeigt sich dieselbe Inversion auch im Lateinischen *bac-ulus* und *s-cap-us*, *s-cip-io*; in *bat-uere* und *τύπ-τω*.

Was also sagen wir zu dem Buche und dessen Verfasser? Das ist kein Buch zum Loben oder Tadeln; aber wir müssen uns klar machen, wie wir dazu stehen. Unsere indog. und sem. Sprachwissenschaft geht ganz andere Wege zu andren Zielen. Folgende Punkte hebe ich hervor:

1. Bisher bestand die Neigung, die Wurzeln aus einander zu halten; der Versuch von Fick, die Hunderte von Wurzeln auf etwa siebzig zurückzuführen, steht wol vereinzelt da. Dieser Versuch scheint mir aber so beachtenswert, dass ich wol gewünscht hätte, der Verf. hätte sich mit Fick auseinandergesetzt. Kann das was, nach Fick als Determinativ erscheint, nach ägyptischem Gesetz erklärt werden?

2. Wenn aber alles was im Indogermanischen und noch mehr im Semitischen als Determinativ gilt, aus ägyptischem Gesetz erklärt ist — was haben wir dann gewonnen? Wir können zwar den determinativen Consonanten keine bestimmte Bedeutung zuweisen; aber auch kein ägyptischer Lautwandel übt eine bestimmte Bedeutungsfunction.

3. Der ägyptische Lautwechsel ist weder bedeutsam noch dient er euphonischen Zwecken, noch stellt er einen historischen Wandel dar — er ist grund- und zwecklose Differenzirung, Product nachlässiger Aussprache in der Urzeit.

4. Die vom Verf. angestellte Wurzel-Zusammenstellung würde eine sprachliche Gleichung höherer Ordnung bilden, die bisher übliche Vergleichung aber gar nicht berühren, nicht schädigen und nicht fördern.

Steinthal.

Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens von **Dr. Ph. Wegener.** Halle, Niemeyer, 1885. 208 S.

Aeußerlich wird der Inhalt der Schrift bezeichnet durch die beiden Ueberschriften: Aus dem Leben der Sprache S. 1—60, Zur Frage: Wie verstehen wir Sprache? S. 63—208. Welche Grundfragen des Sprachlebens gemeint sind und was der Verfasser überhaupt darunter versteht, bleibt also noch zu sagen. Wir kommen aber dem Sinne des Verfassers wol nahe, wenn wir seine Untersuchung an die beiden Functionen der Sprache, an Mitteilung und Verständnis, anlehnen. Demgemäß erheben sich zwei Fragen: 1. wie wird die Sprache dem sich steigernden und mannigfaltigeren Ausdrucksbedürfnis durch ihre Formen gerecht; 2. was hat unsere Auffassung zu leisten gegenüber dem durch Sprache meist nur unvollständig angedeuteten Inhalt? Oder: 1. wie bilden sich die uns geläufigen Kategorien der Grammatik nach dem Bedürfnis des Geistes allmählich aus; 2. wie appercipiren wir das in der Sprache durch Worte (also immer nur in Zeichen) Geschilderte?

Sieht man davon ab, dass wir eine eingehende Darstellung der letztgenannten besonderen Apperception noch nicht haben, so findet man den Verfasser auf einem oft bearbeiteten Gebiet wieder. Wenn er nun durch seine besonnen fortschreitende Darstellung nicht ermüdet, so bleibt doch zu bedauern, dass er seine Leser auf die bisherigen geschichtlichen Bemühungen um die Sache fast gar nicht aufmerksam macht, denn es würde ihnen alsdann leichter werden, sowol die Theorie des Verfassers mit den Ergebnissen geschichtlicher Forschung zu vergleichen, als auch zu prüfen, was er etwa Neues über die Sache sagt.

Um den Leser etwas genauer über die Gedanken des Verfassers zu unterrichten, und sodann zu zeigen, zu welcher Erweiterung sie hindrängen und endlich, worin er zu irren scheint, sei Folgendes bemerkt.

Die Erklärung einer Situation nennt der Verfasser

Exposition (S. 21). Die Mittel, sie zu geben, sind höchst verschieden. Sehr oft bedarf es gar keiner Exposition. „Stoßen" kann ein Perfectum bedeuten, wenn ein schreiendes Kind es ausspricht und einen Imperativ, wenn ein Arbeiter es dem andern zuruft. Je klarer die Situation durch die Anschauung gegeben ist, um so weniger sprachlicher Mittel bedarf sie.

Das Glied des Satzes, welches den Ton trägt, nennt der Verfasser das logische Prädicat; dieses „Prädicat" enthalte stets das Neue und Interessirende der Mitteilung, oder das Wertvolle.

Bedenkt man nun, dass die Sprache sich aus einfachen Bestandteilen, in einfachen Verhältnissen entwickelt hat, so kann man wol fragen: wie befriedigt sie tatsächlich das Bedürfnis nach logischem Prädicate und Exposition. Letztere wird gegeben durch Attribute, Apposition und Relativsätze. Diese Mittel seien also nachträgliche Correcturen unserer mangelhaften Darstellung. Satzformen verändern so auch mit der Zeit ihren Wert. „Der lateinische Relativsatz mit dem Pronomen qui hat sich aus dem Fragesatz entwickelt" S. 37. Also z. B. Themistocles qui Athenis natus est vicit Persas. Verfasser denkt sich nun den Hergang so. A sagt: Themistocles, B frägt: wer? A: er wurde in Athen geboren. Dies ist ein Fall, wo man literarische Nachweisungen ungern fehlen sieht. Denn die Sache ist ja alt und überdies nicht mit so dürftigen Beispielen erläutert worden z. B. Aufrecht K. Z. I. 284, L. Tobler K. Z. VII, 377 und diese Zeitschr. VII, 342 M. Holzman diese Zeitschr. VIII, 50. Wie steht es nun aber mit dem sonstigen Ursprung des Relativums d. h. des nicht aus dem Interrogativ entwickelten? Ist also der Verfasser ausführlich genug gewesen, wenn er vom Ursprung des Relativums spricht? Ich brauche wol keine Literatur anzuführen. Dass es aber auch Relativsätze ohne Relativum gibt, weist Holzman nach, diese Zeitschr. VIII, 480.

So ändern nun Sätze ihre Function. In der Sprache herscht Mechanisirung; ursprünglich spontane und bewusste Mittel werden allmählich automatisch und unbewusst, gerade wie willkürliche Bewegungen zu automatischen werden. So müssen denn auch (S. 77) stets neue Mittel des Ausdrucks geschaffen werden. Z. B. so, dass ein Wort mehrere Bedeutungen hat (S. 47), ja innerhalb des Lebens eines Menschen könne von der Gleichheit der mit einem Worte verknüpften Vorstellungen nicht die Rede sein (48).

Die zweite Abhandlung zerfällt in die vier Teile: 1. Zweck und Veranlassung des Sprechens, 2. die Willensbeeinflussung, 3. die Substanz und der Satz, 4. die Handlung.

Unser Verständnis wird oft ohne viel Worte erreicht oder trotz falscher Worte. So z. B. das Feuer im Ofen brennt nicht; wir lesen den Cicero; ein Haus wird vergoldet (d. h. diejenigen Teile, bei welchen so etwas zu geschehen pflegt), wir essen Mittagbrot. Wie erklärt dies der Verfasser? Wir denken die bekannten Gruppen nie einzeln (S. 85), sondern in Verbindung mit einer Reihe associirter Gruppen. Also mit Feuer ist Holz, Kohlen associirt, darum verstehen und sagen wir das sinnlose „das Feuer brennt nicht“.

Wäre das richtig, so wäre Association ein ausreichender Grund für Verwechselung. Alles, was associirt ist, lässt sich vertauschen. Weil ich bei Hammer leicht an Ambos denke, so könnte ich sie beide gelegentlich verwechseln. Der Verfasser scheint mir hier zwar wider eine wirkliche, wenn auch nicht neue, Frage richtig gestellt zu haben. Nur dürfte sie anders zu beantworten sein. Wir wissen es ja, dass vieles dem Wortlaute nach Unsinn ist. Hat eine Stahlfeder Sinn? So wenig wie, dass das Feuer nicht brennt. Daraus aber ergibt sich die geschichtliche Frage, wie Feder und Feuer ihre Bedeutung so weit ändern konnten. Wie konnte das lateinische *focus* zu französischem *feu* werden? und das altgriechische *ἐσχάρα* Herd, Rost im heutigen tzakonischen Dialekt (in der Form

κχάρα) die Bedeutung Feuer erlangen? Der allgemeine Ausdruck der Association ist zur Erklärung dafür nicht ausreichend; er ist schon an sich eigentlich ungeschichtlich. Mittagbrot heißt die Malzeit, bei welcher Brot von uns entweder gar nicht oder nur nebenbei gegessen wird. Mittagbrot hat also seinen ursprünglichen, anschaulichen Sinn verloren; es heißt nicht mehr das Brot, welches wir zu Mittag essen, sondern die Speise des Mittags. Brot ist also etwas Unbestimmtes geworden. In Stahlfeder ist Feder nicht mehr das anschauliche Ding, das wir dem kapitolinischen Vogel entnommen haben, sondern Feder heißt, nach seinen geschichtlichen Schicksalen, ein Ding, womit man schreiben kann. Diese Beispiele geschichtlicher Wandlung lassen sich nicht unter die Kategorie der Association subsumiren. Der Verfasser wird unzweifelhaft viele Leser grade dadurch anziehen, dass er ihnen wenig Psychologie anbietet — und daran ist nichts zu tadeln. Wenn er aber erklären will, so zeigt sich eben nur, dass die allgemeine oder logische Erklärung für die Tatsachen der Sprachgeschichte nicht ausreicht. Wie einerseits die bisherigen sprachgeschichtlichen Untersuchungen im Verlauf des Buches zu wenig zur Erwähnung kommen, so hätte er seine Theorie dadurch fruchtbarer machen sollen, dass er überall, wo er glaubt besser als bisher zu erklären, die Tatsachen der Sprachgeschichte sogleich nach dem Maßstabe seiner Theorie gemessen hätte.

Auch der Verfasser behauptet (S. 89), dass das Wort ein Satz war, dessen bedeutungsvolles Element, das Prädicat, im Stamme erhalten ist, dessen Substanz aber in den Endungen durch Demonstration angedeutet wird. Auch das Adjectivum, welches mit demselben Substanz-Zeichen versehen ist, wie das Substantivum, war ursprünglich ein Satz; also *magnu-s* groß der „d. h. gleich dem Satze: der ist groß“. *Illud* jenes das d. h. jenes ist das. In den Tiefsinn des letzteren Satzes kann ich nicht eindringen; aber auch nicht in des Verfassers Satztheorie. Denn leider

hat er uns keine Definition des Satzes gegeben. Oder ist dieses Verlangen zu unbescheiden? Was ist ein Satz? Die Behauptung, dass die älteste Menschenrede ein Satz gewesen ist, haben wir nun bis zum Ueberdruss gehört; also heraus mit der Definition des Satzes! Ist denn das, was wir jetzt Satz nennen, gleich jenem lakonischen *illud?* Nein, wir sind verschwenderischer geworden; wir haben ein verbum finitum dabei. Macht dies nichts aus? sodass wir uns von jenem wortsparenden Italiker, der sein illud orakelte, nicht unterscheiden?[1] Der Verfasser zieht hier wieder keine Literatur herbei, weder W. v. Humboldt, noch Sayce,[2] noch Fick. Sehen wir uns doch also bei dieser Gelegenheit des letzteren Meinung über den primären Satz an, wie er etwa im trüben Dunstkreis der Urzeit gewesen ist.

Fick meint a. a. O. im Anschluss an Sayce, die älteste Menschenrede (d. h. wol der Indogermanen?) sei ein Satz zu nennen; nicht von Wörtern, sondern von Sätzen sei sie ausgegangen. Der Verbalflexion (S. 435) liegen anstatt fingirter „Wurzeln" wirkliche lebendige Wörter zu Grunde, welche F. Infinite nennt. Das Infinit ist weder Verbum noch Nomen; *φέρε* heißt „mit Tragen", in Wirklichkeit trage du. Auch die sogen. Pronominalstämme (437) können nicht für sich, sondern nur in einem g e d a n k l i c h e n o d e r S a t z - Z u s a m m e n h a n g e entstanden sein.[3] Wenn in dem

---

[1] S. 101 man muss sich vorstellen, dass die Sprache zuerst einzelne Laute als Prädikate der Anschauung verwandte, Laute werden mit Lauten verbunden zu neuen Sätzen, diese mechanisiren sich wider zu Wurzeln, Wurzel von Wurzel prädicirt mechanisirt sich zum Stamm, Stamm von Stamm prädicirt zum flectirten Worte, Wortsätze wider zu größeren Wortganzen, also zu Compositionen.

[2] Sayce, Introduction to the science of language. Fick, Götting. Gel. Anzeigen 1881 S. 422 f. Dagegen diese Ztschr. XVI p. 457.

[3] Vgl. dazu sein Vergleich. Wörterb. IV[3] S. 10, 11 und A. Ludwig, der Infinitiv in Veda, Prag 1871, S. 4. Bréal, Examen critique de quelques théories rélatives à la langue mère indoeuropéenne. Journal des savants Oct. 1876 p. 632 f, abgedruckt in den Mélanges etc. Paris 1877.

Gedanken des ursprünglichen Menschen die Hinweisung vorwog, so konnte der Verbalbegriff ausgelassen und die Hinweisung durch ein Lautzeichen gekräftigt werden. Ein *tē* da! ist entstanden in elliptischen Sätzen wie „siehe da“. Der lautlich vollständige Ursatz (438), d. h. derjenige, in welchem beide Elemente desselben, Infinit und Lokale, ihren lautlichen Ausdruck erhielten, ist erst eine spätere Schöpfung, er ist das entwickelte verbum finitum, wo das Lokale in das Infinit infigirt ist, z. B. *kei ai : kei-t-ai* er liegt. Durch den „kühnen und glücklichen“ Gedanken von Sayce, dass nicht von Wurzeln, Stämmen und Suffixen als leeren Abstractionen, sondern vom Satzwort auszugehen sei, werde die bisherige Theorie beseitigt. Die Personalendungen *mi, si, ti, sai, tai* (ib. S. 1460) sind durch Infigirung von *m, s, t* in die Infinite auf *i* und *ai* entstanden; ebenso hersche das Infix in der Deminutiv-Bildung. Das Infix sei jedenfalls neben dem Präfix und Suffix als gleichberechtigt anzuerkennen. Die Urform des Infinits (436) sei als Instrumentalis zu bezeichnen, insofern dieser Casus ursprünglich gar kein Zeichen annehme. — Hier ist zu bemerken: gedanklicher oder Satz-Zusammenhang ist zweierlei: Es als identisch durch *oder* zu verbinden, ist eine petitio principii. Zweitens: F. unterscheidet zwei Arten von Sätzen; der lautlich vollständige Ursatz ist erst später entstanden. Die lautlich unvollständigen müssen die sein, in welchen nur eins von beiden (Infinit und Lokale) gesagt (aber, meint F., beides gedacht) wird. Dann muss man *tē* als Satz definiren; *tē* welches weder Nomen noch Verbum ist. Ich weiß nur nicht, warum wir das als Satz definiren sollen. Wer Sätze nicht eher da sein lässt, als bei zweigliedrigem Bestande z. B. *fulgurat*, wird bestreiten, dass *tē* ein Satz sei. Aus einem Gedankenzusammenhange ist es wol entstanden, aber nicht am Infinit, nicht im Satz.

Wie soll man sich aber überhaupt den Ursprung des Lokale denken? Zum Lokale gehören auch die Pronomina. Wenn es einen Infinitiv *keiai* gab und wirklich durch In-

figirung von *m kei-m-ai*, eine finite Form, entstand, so soll *m* (welches nachmals zu „ich“ wurde), erst in dem Augenblick entstanden sein, wo Jemand sagen wollte, mit liegen hier, falls *me* als allgemeines Lokale mit hier übersetzt werden darf, ich liege? Also das Infix nur an oder im Verbum? Nicht vorher schon selbständig? *Kei-m-ai* ist doch eine Zusammensetzung und Fick hat nicht versucht, glaublich zu machen, dass es bei dieser Zusammensetzung anders hergegangen ist, als bei andern. Die andern aber gehen so vor sich, dass $a + b$, zwei gesonderte Summanden, zusammengebracht werden, ob nun durch Infigirung oder Agglutination.

Dieses letztere scheint F. allerdings im Widerspruch mit sich selbst auch zuzugestehen, wenn er G. G. A. S. 1460 sagt: nun sind freilich alle drei (Infix, Präfix, Suffix) im Grunde nichts andres, als ursprünglich selbständige Wörter, welche mit andern Wörtern, den sog. Wurzeln, sich verbinden.

Ludwig a. a. O. S. 45 sagt, dass die specielle pronominale Natur der sogen. finiten Verbalformen erst späteres Entstehens ist: dann muss doch jenes in den Infinitiv infigirte *t* einen gewissen (lokalen) Sinn gehabt haben; denn sonst lässt sich überhaupt kein Grund angeben, warum *t* infigirt worden ist. Dass ferner das Suffix bei seinem Entstehen (a. a. O. S. 4) die Bedeutung des Stammes nie modificirte (vgl. S. 70), sondern die Bedeutung dem Stamme entlehnte, nachdem es die ihm eigene (Demonstration) eingebüßt hatte, bleibt unbegreiflich, weil alsdann jede Veranlassung zur Suffigirung fehlt und eine Operation vorgenommen würde, welche gar keinen Gewinn bringt. Wenn man, woran Ludwig zu zweifeln scheint (S. 84), fähig ist sich vorzustellen, dass der Stamm allein zu einer gewissen Zeit einen Casus und alle Casus vertreten habe, so wird man glauben, dass eine Veränderung des Lautbestandes durch Infigirung oder Suffigirung den Sinn modificirt haben muss — sonst hätte es ja ruhig beim Stamm und Infinit bleiben können.

Wir müssen noch eine Aeußerung Ficks besprechen. Er sagt: neben den Formen des verb. fin., welche als einfache oder infigirte Infinitive auf *i* und *n* aufzufassen sind, gibt es eine noch ältere Formenschicht, welche auf bloßen Vocal auslautet, z. B. *φέρω* (G. G. A. 435). Allein so viel ich sehe, ließe sich dieses *φέρω* doch wieder nur als etwas secundäres auffassen, nicht als ein Gebilde, welches am Anfang der Sprachschöpfung stand. Denn der lange Vocal am Ende ist hier nicht als etwas indifferentes von F. hingestellt worden. Wenn nun auch im Skr. ein paar I. Pers. Singul. Conj. auf *ā* ohne sonstiges Personalzeichen vorhanden sind (Kuhn in K. Z. 18, 324 f.), und wenn diese Formen auch anders aufzufassen sind, als Kuhn wollte, welcher sie für verkürzte Formen ansah, so würde an uns die Zumutung gestellt, zu glauben, dass am Anfang der Sprachschöpfung ein völlig individuell geformtes zweisilbiges Wort gebildet wurde, dass dieses Wort, so weit wir urteilen dürfen, nur die Beziehung zur I. Pers. Sing. besessen hat. Wie es zu übersetzen sei? Man kann doch nur annehmen mit „ich trage", denn ich erinnere mich nicht, es als Casus eines Nomens übersetzt gefunden zu haben. Diese Bedeutung dem *φέρω* beizulegen widerspricht aber der sonstigen Ansicht von Ludwig—Fick, denn *φέρω* wäre lautlich und geistig bereits finite Verbalform, also eine Form, welche nach jener Theorie doch sonst ein posterius ist. Erst heißt es, die älteste Menschenrede sei ein Satz z. B. ein infigirter Infinitiv *kei-t-ai*; dann wird eine noch ältere Formenschicht (älter als die älteste Menschenrede) angedeutet durch *φέρω*. Das ist ein Widerspruch, welcher nur so lösbar wäre, dass *bhara* und *φέρω* bereits secundäre Bildungen sind, d. h. dass man anstatt der beiden angeblich primitiven Bildungen *φέρω* und *bhara* vielleicht eine verpönte Wurzel ansetzt, was F. freilich als „leeres Gerassel" bezeichnet.[1]

[1] Vgl. Delbrück Altind. Verb. 1874 S. 23 f., Whitney-Zimmer Ind. Grammatik S. 199 § 543, Misteli diese Ztschr. XIV S. 313 f. Jolly diese Ztschr. VIII, 62 f. Delbrück in K. Z. XX, 212—240 und Ein-

Verfolgt man also die Ansicht, dass die Sprache vom Satze ausgeht, ein wenig weiter, so ergeben sich Schwierigkeiten, welche der Verfasser entweder nicht beachtet oder für zu gering gehalten, jedenfalls aber auch ungelöst gelassen hat. Dass sich das Wort aus dem Satz entwickelt hat (S. 101), will Verfasser beweisen aus einer Reihe von sichern und durchsichtigen Fällen, in denen die einzelnen Satzcomponenten, die sich zum Worte mechanisirt haben, noch erkennbar sind. Also latein. *quamvis* ist Partikel geworden, während es einst ein Satz war „wie sehr du willst". Dann folgen 4 griechische Beispiele, 7 lateinische, 1 französisches *peut-être* vielleicht und 2 italienische. Und daraus sollen wir die Ueberzeugung gewinnen, dass „sich das Wort aus dem Satze entwickelt hat"? Dass sich die Sprachmittel mechanisiren, was Verfasser wiederholt sagt, ist ja richtig; nur sehe ich nicht ein, dass diese Art der Mechanisirung, wie wir sie in zwei fein ausgebildeten Literaturen finden, in die ersten Zeiten der Sprachentwicklung zu setzen ist. Mir scheint dies ein Ergebnis später Entwicklung.

Verfasser fragt nach unserer Auffassung einer Schilderung S. 163 f. Man solle sich prüfen, was man denkt, wenn man von einem Pfarrhause, einer Försterei u. s. w. liest. Auch dies ist eine richtige Frage, mit der Andere sich gleichfalls, wenn auch in anderem Sinne beschäftigt haben. Verfasser fragt, wie es möglich ist (S. 169), auch abgesehen von Eigennamen, durch die generellen Mittel, welche uns in unseren Sprachworten gegeben werden, individuelle Dinge, Personen und Tätigkeiten darzustellen und zu verstehen. Da nun (S. 170) eine Genusbezeichnung, welche individuell gefasst werden soll, eine Reihe von

---

leitung i. d. Sprachstudium (erste Aufl.) S. 66 f. So ist denn die Zuversichtlichkeit von Sayce wunderlich, welcher Academy Decbr. 8, 1883 sagt: it was Ludwig and not Bopp who first perceived the true origin of the flection; we must look to explain how the primitive sentence first came to be broken up into coordinated words.

Merkmalen erhalten muss, welche als Merkmale einer generellen Kategorie in keiner Menschenseele vorhanden sind und wenn diese Kategorien nicht bei allen Menschen gleich sind, so lässt sich das Verständnis einer Individualisirung nur annähernd und nicht bei allen Menschen gleich erreichen. Folgerungen für die poetische Darstellung S. 176 f. Zuletzt gibt der Verfasser S. 180 f. noch eine Zusammenstellung der wichtigsten allgemeinen Ergebnisse, worunter wiederum die Behauptung nicht fehlt, dass alle Sprachelemente ursprünglich Sätze sind! Ich glaube, dass die Schrift für so manchen Leser anregend sein wird. Für das afficirte und efficirte Object (S. 123) schlage ich vor: bestehendes und bewirktes oder bestehendes und entstehendes, eine Aenderung, mit welcher sich vielleicht auch ein so lebhafter Gegner der Fremdwörter wie Fr. Kern[1] befreundet. K. Bruchmann.

Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. Von **Dr. Lucian Scherman.** Straßburg, Trübner, 1887. 96 S.

Für Leser, welche (wie ich) die Upanishads gar nicht gelesen haben, dürfte kurz zu bemerken sein, dass die U. (s. z. B. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entw. der Religion u. s. w. Straßburg 1880. S. 364, 386, A. Weber, Akadem. Vorles. über Indische Literaturgeschichte, Berlin 1852, S. 28. 116. 149. 213) ein Teil der Brâhmanas sind. Diese B. (welche nach M. Müllers Ausdruck hauptsächlich allerlei Gefasel enthalten[2] sind ein Bindeglied zwischen der alten und modernen Literatur Indiens. Sie haben gewöhnlich einen philosophischen An-

---

[1] S. dessen Grundriss der deutschen Satzlehre S. 14, § 30, Anm. 4 der ersten Auflage, Berlin 1884.

[2] Sie beschreiben die Opferceremonien zu den Sanhitâs; Weber l. c. p. 11, 12.

hang, ein Aranyaka (Waldteil — mit Bezug darauf, dass die Philosophen oft Waldeinsiedler waren) und zu diesem Aranyaka wiederum gehören die Upanischaden d. h. Sitzungen oder Vorträge. Sie sind religiös-philosophische kosmologische Betrachtungen. Auch der Atharva-Veda ist ziemlich jung, hat also nicht den altertümlich-geschichtlichen Wert des Rig-Veda.

Diese Anzeige kann, wie schon aus der bisherigen Aufzählung ersichtlich ist, natürlich nicht bezwecken, die Schrift als Beitrag zur Sanskrit-Philologie zu behandeln, sondern nur hinzuweisen auf das psychologisch-sprachgeschichtliche Interesse, welches bei solcher Vergleichung auch bei denen befriedigt wird, welche nicht Sanskrit-Philologen sind, oder (was ja gewiss sehr traurig ist) die Veden nicht im Original, sondern nur nach einer Uebersetzung kennen gelernt haben.

Im Rig-Veda, also dem ältesten Teil der indischen Literatur, ist nun bekanntlich die Zahl der auf die Schöpfung bezüglichen und allgemein philosophischen Hymnen nur gering. Somit entsteht für die folgende Literatur die Frage, wie die relativ alten Gedanken weiter gebildet worden sind und welches Schicksal einzelne Worte der älteren Ueberlieferung erfahren haben.

Verf. bespricht zunächst die Hymnen aus dem Rig-Veda (— S. 40), dann die aus dem Atharva-Veda (— S. 88), S. 83 f. gibt er einen Ueberblick seiner gesamten Ausführungen. Von der Ratlosigkeit des menschlichen Denkens, sobald es sich um die Frage handelt, wie Sein gemacht wird, geben offenherzig Verse wie folgende Kunde (R. V. X 129).[1] Nicht das Nichtseiende war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum, noch der Himmel jenseits des Raumes; was hat [all dies] so mächtig verhüllt? wo, in wes Hut, war [überhaupt] das Wasser, das unergründliche, tiefe? Nicht der Tod war da, noch auch Unsterb-

[1] Auch ich folge der Uebersetzung von A. Ludwig vol II. S. 573, No. 946.

lichkeit damals, noch war ein Kennzeichen des Tages und der Nacht, von keinem Winde bewegt atmete einzig das *Tat*, in göttlicher Wesenheit.. Dunkel war; vom Dunkel geborgen unterschiedsloses Meer war im Anfang dies Alles; das Gewaltige, das vor dem nichts war verschlossen, das ward allein durch des *tapas* Macht mächtig geboren. Kâma[1] kam darüber zuerst zu Stande, des Geistes ursprünglicher Same war er ... wer weiß es in Wahrheit, wer kann's hier verkünden, woher geboren, woher ist diese Schöpfung; herwärts sind die Götter durch dieses Sendung gelangt, wer aber weiß, woher er [selber] gekommen? Der, von dem diese Schöpfung herrührt, sei's, dass er sie gegründet, sei's, dass er sie nicht gegründet, der ihr Aufseher im höchsten Raume, der fürwahr weiß es oder er weiß es auch nicht.

Für das Schicksal einzelner Wörter und Vorstellungen ist nun *Tapas* bezeichnend. Es macht sich zuweilen den Rang streitig mit dem berühmten Brahman. Von letzterem dürfen wir als erwiesen annehmen (S. 90), dass es vor seiner schließlichen Anwendung im Sinne der höchsten bewussten göttlichen Kraft die Uebergangsstadien Andacht, Gebet und Opferspeise durchzumachen hatte.[2] *Tapas* scheint nun heiße Geistesarbeit zu bedeuten. Von da aus erweitert es, ähnlich wie brahman, seine Macht, so dass es sie endlich auch zeigt bei der schöpferischen Tätigkeit des obersten Gottes und vereinzelt sogar auch bei dem Entstehen dieses letzteren.

Die beste Analogie solcher Entwicklung bietet bekanntlich das mystisch gesteigerte brahman. Als Beispiel im Kleinen scheint mir aus dem R. V. X 107, Ludwig vol. II S. 394 No. 770 erwähnenswert. Was sind *dakšiṇâ?* Der Opferlohn, näheres bei Ludwig Bd. III S. 273 f. Nun höre man aber, was für Wunder diesen D. zugeschrieben wer-

---

[1] Ueber Kam s. Curtius Gr. Etym. [4] S. 48. 50. Jac. Grimm, Klein. Schr. II, 314 f. über den Liebesgott. Fick. Vgl. W. B. I[3] S. 34.

[2] Verf. citirt Ludwig vol. III S. 296.

den. „Hoch an den Himmel sind gestiegen, die die D. hatten, die Geber von Rossen sind mit der Sonne vereinigt... Die göttliche Sättigung, die D. bei der Götterverehrung, komt nicht von den Geizigen, denn diese sättigen nicht, sondern aus Furcht vor Schmach spenden Männer mit der D. in der Hand zahlreich nahend. Der die D. bringt, komt als erster geladen, wie des Dorfes Vorsteher geht voraus, wer die D. hat; den eben halt ich für den König der Leute, der zuerst die D. eingeführt hat. Den nennt man sogar *ṛṣi* und *brâhmana*, Leiter des Opfers, Sänger des *sâman*, Sprecher des *uktha*, von dem hellen kennt er die drei Gestalten, der zuerst mit der D. hat gehuldigt. Die D. gibt das Ross, die D. das Rind, die D. auch das helle Gold; die D. gewinnt Speise, uns Bedingung des Lebens, die D. macht der Kundige zu seinem Panzer u. s. w." 1010, 6 (ib. II S. 661) derer, die D. [für die Priester] haben, sind die Wunder, die wir sehen auf Erden; derer, die D. haben, am Himmel die Sonnen; die die D. haben, genießen Ambrosia, die die D. haben, verlängern ihr Leben.

Man sieht also, welchen gewaltigen Einfluss Gefühl und Wille auf die Apperception und somit auf die Entwicklung der Vorstellungen, auf die Geschichte der Wörter haben. Hierher gehört aus dem R. V. noch mancherlei; ich denke z. B. an das, was man wol Verstierung nennen kann d. h. die Anwendung der Stier- oder Rind-Attribute auf die Götter und ihre Taten. Vgl. Ludw. 45, 1. 4. 9. 54, 7. 55, 6, 58, 2. 59, 27. 240, 5. 326, 13 f. 425, 8. 489, 5. 6. 532, 5. 537, 5. 567, 21. 591, 32. 599, 10 f. 854. 987, 2 f.

Indessen an dieser Stelle lässt sich das nicht verfolgen; es gehört vielmehr in ein gewisses Gebiet der Sprachgeschichte, was nur ausführlicher behandelt werden kann.

Somit wäre diese Anzeige abgeschlossen, wenn nicht der Verf. noch zum Widerspruch aufforderte mit seiner (ja nicht von ihm allein gehegten[1] Meinung vom Monotheismus.

[1] Z. B. Max Müller, Vorles. über den Urspr. u. d. Entw. der Religion S. 341.

So sagt er S. 35: Von den Veda-Hymnen betonen bekanntlich eine ganze Anzahl, mehr oder weniger alle hier übersetzten, den Monotheismus; besonders tritt dies hervor in ... Vgl. auch S. 34. Und S. 92: eben diese Concentration, diesen starken Hang zum Monotheismus erweisen die Hymnen in ihrer Identificirung von *Agni*, *Sûrya*, *Indra etc.*, dann in ihrer an eine Indentificirung heranreichenden völlig analogen Darstellung eines *Purusha*, *Viçvakarman*, *Hiranyagarbha* nicht minder klar, wie die Upanischaden durch völlige Verquickung von abstracteren Namen, wie *Prâna Brahman*, *Atman*, zu denen sich späterhin die heilige Silbe *Om* gesellt.

Dagegen lässt sich kurz sagen: 1. dass die Namen für den angeblichen einen Gott nicht dieselben sind, dass es also nicht einer ist, 2. dass er nicht zu einer Persönlichkeit entwickelt ist, 3. dass freilich das Denken, wie auch anderwärts, so bei den Indern zu dieser vernünftigen Ansicht vom Göttlichen durchzudringen suchte, dass aber Denken und Religion nicht identisch sind und dass die Gedanken einiger Philosophen noch lange nicht die in Fleisch und Blut übergegangene Gemüts-Verfassung eines ganzen Volkes sind, welche wir Religion und Monotheismus nennen.

K. Bruchmann.

Nachtrag

zu S. 449 ff.

Pauls Definition vom Satz.

Obgleich es mir, außer für den Schul-Unterricht, nicht grade wichtig scheint, wie man den Satz definirt, so will ich doch, da unterdessen H. Pauls lehrreiches und anregendes Buch „Principien der Sprachgeschichte“ in zweiter Auflage erschienen ist und eine Definition des Satzes Cap. VI. p. 99 enthält, meine Kritik Wegeners dadurch verteidigen, dass ich Pauls Definition bespreche. Dass er

überhaupt eine Definition aufstellt, ist dankenswert; denn sie schafft Klarheit über seine eigene Ansicht und nötigt, Stellung zu nehmen. Da ich nun aber bei Besprechung der Schrift von Wegener, die überhaupt keine Definition vom Satze hat, andeutete, dass auch mir ein finites Verbum dazu zu gehören scheint, so liegt es nahe, mich mit Pauls Definition abzufinden.

Wenn ich nicht irre, hat auch sie ihre schwachen Seiten.

Paul beginnt das VI. Capitel[1] mit der Behauptung, alle Sprachtätigkeit bestehe in der Bildung von Sätzen. Hört man dies, so wird man freilich erwarten, dass der Satz kaum noch von irgend einer grammatischen Formung abhängig gemacht wird. Somit hätten auch alle formlosen Sprachen, auch die nebensetzenden ihre Sätze; selbst wo die Redeteile mangelhaft unterschieden werden, wo es keine Casus, also auch keinen Nominativ gibt, wo Substantiv, Adjectiv, Verbum, Präposition in derselben Form liegen kann (Steinth. Sprachtyp. 1860 S. 157), hätten wir doch Sätze. Die ebenda S. 100 gegebene Definition weicht also von derjenigen Pauls ab. Diese lautet vielmehr: Der Satz ist der sprachliche Ausdruck, das Symbol dafür, dass sich die Verbindung mehrerer Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen in der Seele des Sprechenden vollzogen hat und das Mittel dazu, die nämliche Verbindung der nämlichen Vorstellungen in der Seele des Hörenden zu erzeugen. Jede engere Definition des Begriffes Satz müsse als unzulänglich zurückgewiesen werden.

Zu den verbreiteten Irrtümern über das Wesen des Satzes gehöre es z. B., dass derselbe ein verb. fin. enthalten müsse. Verbindungen wie omnia praeclara rara, summum ius summa iniuria, Träume Schäume, ich ein Lügner? ich dir danken? seien grade so gut Sätze wie der Mann lebt,

---

[1] Auf andere Teile seines Buches ausführlicher einzugehen, wird sich vermutlich bald anderwärts Gelegenheit finden.

er ist tot. Paul legt also auf das Verbum oder auf das finite Verbum für die Satzbildung nicht entfernt den Wert wie Humboldt Werke VI, 257 f. 280. 166 f. 174, obgleich H. vom Satz ausgeht, da jede, noch so unvollständige Aussage in der Absicht des Sprechenden wirklich einen geschlossenen Gedanken ausmache. Dagegen stimmt Pauls Meinung (s. auch S. 147) bis zu einem gewissen Grade mit Steinthal, welcher Abriss I S. 547 und 556 behauptet, dass der Charakter der menschlichen Sprache erst in der zweigliedrigen Satzform hervortrete. Eben diese Zweigliedrigkeit hält Paul fest. So glaube ich mich denn genötigt. meine Kritik an Wegener gegenüber der bestimmten Formulirung Pauls zu verteidigen.

Prüfen wir also seine Definition nach dem dafür üblichen Schema. Der Satz ist der sprachliche Ausdruck für die vollzogene Verbindung mehrerer Vorstellungen, in Formel alle M = Z. In Contraposition: kein M ist non-Z, in Umkehrung alle Z = M. In Worten: keine vollzogene Verbindung mehrerer Vorstellungen ist nicht-Satz; jede vollzogene Verbindung mehrerer Vorstellungen ist Satz. Diese letztere Bestimmung dürfte aber doch am schnellsten unser Bedenken erregen, uns die Definition als zu weit erscheinen lassen. Oder ist der Einwurf kleinlich und unzutreffend, dass ein Compositum wie Brotmesser zwar eine Verbindung mehrerer d. h. zweier Vorstellungen, aber doch kein Satz ist? Indessen macht P. diesen Einwurf hinfällig, durch eine genauere Bestimmung auf S. 276. Aber wir sagen: Clavier spielen — eine Verbindung zweier Vorstellungen aber kein Satz. Dies kann gelegentlich das Ansehen eines Satzes erlangen, wenn man einem Anwesenden zuruft: Clavier spielen! Mir scheint jedoch, dass dies kein Satz ist, obgleich es ein Gedanken-Zusammenhang ist, welcher wol verstanden wird. Humboldts Ansicht kann Paul nicht ohne Weiteres für sich anführen, da H. an jener Stelle die Zweigliedrigkeit nicht zur Bedingung des Satzes macht.

Sehen wir uns Pauls Beispiele an, so fällt in die Augen,

dass wir omnia praeclara rara als elliptischen Satz betrachten können, dass darin grammatisch geformte Bestandteile vorhanden sind, zwei Nominative als Subject, ein Nominativ als Prädikats-Nominativ; bei summum ius summa iniuria sind wir sehr geneigt die Auslassung von est anzunehmen, bei Träume Schäume sind zu denken, bei ich ein Lügner, ich dir danken, ein sollte und sollte sein hinzuzudenken, sie also gleichfalls für elliptische Sätze zu halten, für Sätze aber nur darum, weil die Ergänzung eines finiten Verbums grammatisch erlaubt oder gefordert ist Jeder Satz besteht (Paul S. 100) aus mindestens zwei Elementen; zum sprachlichen Ausdruck der Verbindung von Vorstellungen gibt es mehrere Mittel, als erstes die Nebeneinanderstellung der den Vorstellungen entsprechenden Wörter an sich (S. 99) — ja, blauer Himmel sind nebeneinander gestellte Elemente, aber doch kein Satz.

Könnte nun diese Vorstellungsverbindung einmal das Ansehen eines Satzes gewinnen oder nach Paul wirklich ein Satz werden? Wenn ja, so bliebe doch also mindestens dies sicher, dass blauer Himmel nicht immer ein Satz ist, dass also die Definition für diese Verbindung zweier Vorstellungen nicht passt.

Ellipsen will Paul nur in sehr beschränktem Umfange zugestehen S. 263 f. Daher erklärte er den Ruf Feuer! S. 103 f. ohne sprachliche Ellipse für einen Satz. Der Widerspruch gegen seine Forderung der Zweigliedrigkeit löse sich so, dass in diesem Falle das eine Glied als selbstverständlich keinen sprachlichen Ausdruck gefunden habe. Für den, der beim Anblick eines Brandes Feuer ruft, sei die Situation Subject und der allgemeine Begriff Feuer Prädikat; dagegen für denjenigen, der Feuer rufen hört, ist der Begriff Feuer Subject und die Situation Prädikat (vgl. S. 108). Ich kann dagegen geltend machen, dass dies seiner Definition insofern widerspricht, als hier nicht zwei Wörter nebeneinander gestellt sind, sondern nur eins gegeben ist. Dass der Ruf mindestens so deutlich ist wie

der Satz „hier ist Feuer“ wissen wir ja; aber ich sehe keine Nötigung „Feuer“ für einen Satz zu erklären. Ein Gedanken-Zusammenhang ist da, aber nicht in der sprachlich-psychologischen Einkleidung, welche wir einen Satz nennen. Und Paul selbst weiß ja (S. 227), dass keine volle Congruenz der logischen und grammatischen Kategorien stattfindet.

Die Hervorhebung dieser Schwierigkeiten möge genügen, um meine Kritik an Wegener zu rechtfertigen.

Ueber Relativsätze s. Paul S. 114. 252. M. Holzman, Dissertat. de comparationis quae dicuntur in graeca et latina lingua particulis, Halle 1866 S. 7; über das Wort als Satz Georg v. d. Gabelentz in dieser Zeitschr. VIII S. 142. 150 f. K. Bruchmann.

Nachtrag.

Prof. Simonyi, Verfasser der S. 62—87 besprochenen Schrift a magyar kötöszók, schreibt wegen meiner Anmerkung S. 86 Folgendes:

„Hamlet und noch zwei Shakespearesche Stücke sind von Johann Arany übersetzt und zwar so meisterhaft, dass sie ganz den Eindruck von Originalwerken machen, wie denn auch sonst Arany der größte Meister der ungarischen Sprache ist. Uebrigens benutze ich sonst oft Uebersetzungen, da sie immer deutlich zeigen, was der betreffende Schriftsteller (d. h. der Uebersetzer) hat sagen wollen.“

Verbesserungen:

S. 65 Lin. 5 unt. denn statt dann. S. 66 Lin. 8 unt. Komma nach hajdan zu tilgen, ebenso S. 69 Lin. 1 ob. nach „begünstigten“. S. 69 Anm. Lin. 1 „wohin“ statt „bis“. S. 76 Lin. 12 ob. concessiven statt consessiven. S. 87 ob. wegen míg nem mit negativem Hauptsatze vergl.

Sanskr. tāvan na calitavjan te, jāvan nāham ihāgatah (Benfeys Chrestom. S. 67 und 70) so lange darfst du nicht weggehen, als ich nicht (= bis ich) hierher zurückgekommen bin.“

Endlich bemerke ich, dass die in Bd. XVI S. 414 flg. enthaltene Besprechung Herrn Dr. Heinr. Winkler zu einer energischen „Antikritik“, S. 290--306 seines Buches „Zur Sprachgeschichte“, veranlasste, auf die ich der Billigkeit halber hinweise. Franz Misteli.

Das altfranzösische Lothringer-Epos. Betrachtungen über Inhalt, Form und Entstehung des Gedichts, im Anschluss an die Steinthalsche Theorie über die Entstehung des Volks-Epos überhaupt, von **Dr. Georg Büchner.** (Leipzig 1887. Theodor Thomas.)

(Selbstanzeige.)

Bei der Lektüre der herrlichen volksepischen Dichtungen unseres Volkes sowie auch fremder Völker tritt immer und immer wider die schon so viel behandelte und doch noch nicht gelöste Frage nach der Entstehungsart dieser gewaltigen Dichtungen an uns heran. Ganz besonders lebhaft drängt sich uns diese Frage beim Studium der ausgedehnten altfranzösischen Volksepik auf, denn hier treten uns sowol bezüglich des Inhalts als auch hinsichtlich der Form eine Fülle eigentümlicher Erscheinungen entgegen, zu deren einheitlicher Erklärung man notwendigerweise eine bestimmte Stellung zu der Entstehungsfrage einnehmen muss. Der Verfasser vorliegenden Schriftchens hat hierfür den von Steinthal in Band V dieser Blätter vertretenen Standpunkt gewählt und es sich zur Aufgabe gemacht, jene Theorie auf eines der interessantesten altfranzösischen Epen, das Lothringer-Epos, anzuwenden. In den einleitenden Betrachtungen wird zunächst dargetan, dass das eigentliche Vaterland dieser Sage nicht Frankreich, sondern Germanien sei, dass sie, nach Frankreich verpflanzt, sich allmählich unter dem deutlich verfolgbaren Einflusse der historischen Ereignisse dieses Landes zu der Gestalt, wie sie uns das Gedicht zeigt, entwickelt habe.

Der erste Teil gibt eine eingehendere, culturhistorische Betrachtung und stellt in großen Umrissen die hier geschilderten Zustände von Staat und Königtum, Kirche, Ritterwesen etc. dar. Der Verfasser bemüht sich hauptsächlich, den altertümlichen Charakter der Dichtung hervorzuheben, zu zeigen, dass die geschilderten Verhältnisse einer früheren, als der für die eigentliche Abfassung anzusetzenden Zeit entsprechen und so darzutun, dass nicht ein einzelner Mensch, nicht ein kurzes Menschenalter, sondern Jahrhunderte an diesem Epos gearbeitet haben.

Der zweite Teil behandelt die Compositionsweise, die äußere Form der Darstellung, von dem Gedanken ausgehend, dass auch diese Gemeingut des Volkes sei. Er findet den Beweis dafür in der auffallenden Monotonie der Erzählungsweise, welche bewirkt wird zunächst durch die fortwährende Widerkehr oft wörtlich derselben Schilderungen bei der Widerkehr gleicher Situationen, sodann durch die reichliche Benutzung stehender Wendungen, und schließlich durch den ziemlich gleichförmigen Gebrauch der schmückenden Beiworte. Alles das erzeugt eine augenscheinlich traditionelle Form, die wie ein ungefüges Eisengewand den Inhalt umschließt. Nirgends blickt die Individualität einer dichterischen Persönlichkeit hindurch. — Den Schluss der Arbeit bilden die Erklärungsversuche einiger besondrer Eigentümlichkeiten, wie z. B. der eingestreuten Anreden des Erzählers, der häufig vorkommenden Quellenanspielungen etc., sowie eine kurze Uebersicht der vorkommenden Vergleiche und Sprüchwörter.

Der Verfasser glaubt durch seine Arbeit seinen Lesern die Anwendbarkeit der Steinthalschen Entstehungstheorie auf das Lothringer-Epos dargetan zu haben und er ist überzeugt, dass eingehendere, ähnliche Untersuchungen andrer Volksepen das gleiche Resultat liefern und die hohe Wahrscheinlichkeit jener Hypothese nur vermehren werden.

Dr. G. Büchner (der Verfasser).

Druck von Emil Herrmann senior, Leipzig.











